

PB
Paidós
Básica
Jacques Le
El
orden
de
la
memoria
El
tiempo
como
imaginario

El orden de la memoria

Paidós Básica

Títulos publicados:

1. K. R. Popper - *La sociedad abierta y sus enemigos*
2. A. MacIntyre - *Historia de la ética*
3. C. Lévi-Strauss - *Las estructuras elementales del parentesco*
4. E. Nagel - *La estructura de la ciencia*
5. G. H. Mead - *Espíritu, persona y sociedad*
6. B. Malinowski - *Estudios de psicología primitiva*
7. K. R. Popper - *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*
8. M. Mead - *Sexo y temperamento*
9. L. A. White - *La ciencia de la cultura*
10. F. M. Cornford - *La teoría platónica del conocimiento*
11. E. Jaques - *La forma del tiempo*
12. L. A. White - *Tecnología medieval y cambio social*
13. C. G. Hempel - *La explicación científica*
14. P. Honigsheim - *Max Weber*
15. R. D. Laing y D. G. Cooper - *Razón y violencia*
16. C. K. Ogden y I. A. Richards - *El significado del significado*
17. D. I. Slobin - *Introducción a la psicolingüística*
18. M. Deutsch y R. M. Krauss - *Teorías en psicología social*
19. H. Gerth y C. Wright Mills - *Carácter y estructura social*
20. Ch. L. Stevenson - *Etica y lenguaje*
21. A. A. Moles - *Sociodinámica de la cultura*
22. C. S. Nino - *Etica y derechos humanos*
23. G. Deleuze y F. Guattari - *El Anti-Edipo*
24. G. S. Kirk - *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*
25. K. W. Deutsch - *Los nervios del gobierno*
26. M. Mead - *Educación y cultura en Nueva Guinea*
27. K. Lorenz - *Fundamentos de la etología*
28. G. Clark - *La identidad del hombre*
29. J. Kogan - *Filosofía de la imaginación*
30. G. S. Kirk - *Los poemas de Homero*
31. M. Austin y P. Vidal-Naquet - *Economía y sociedad en la antigua Grecia*
32. B. Russell - *Introducción a la filosofía matemática*
33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*

Jacques Le Goff

EL ORDEN DE LA MEMORIA

El tiempo como imaginario



Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Storia e memoria*
Publicado en italiano por Giulio Einaudi Editore, S.p.A., Turín

Traducción de Hugo F. Bauzá

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.ª edición, 1991

ISBN: 84-7509-671-9
Depósito legal: B-6938/1991

Impreso en Nova-Gràfik, S.A.,
c/ Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

Primera Parte
EL TIEMPO COMO IMAGINARIO

Segunda Parte
EL ORDEN DE LA MEMORIA

Primera Parte

EL TIEMPO COMO IMAGINARIO

CAPITULO I

EDADES MITICAS

Para dominar el tiempo y la historia y para satisfacer las propias aspiraciones a la felicidad y a la justicia o los temores frente al engañoso e inquietante concatenarse de los acontecimientos, las sociedades humanas han imaginado la existencia, en el pasado o en el futuro, de épocas excepcionalmente felices o catastróficas y a veces han inscripto estas épocas, antiguas o recientes, en una serie de edades según un cierto orden.

El estudio de las edades míticas constituye un acercamiento particular, pero privilegiado, a las concepciones del tiempo, de la historia y de las sociedades ideales. La mayor parte de las religiones coloca una edad mítica, feliz si no perfecta, al inicio del universo. La época primitiva —sea que el mundo haya sido creado o se haya formado de otro modo— se concibe como una «edad de oro». A veces las religiones colocan otra edad feliz en el fin de los tiempos, considerándola ya como el tiempo de la eternidad, ya como la última edad antes del fin de los tiempos.

En un cierto número de casos, y en particular en las grandes religiones y en las grandes civilizaciones, la edad de oro inicial y la final están enlazadas por una serie de períodos. La evolución del mundo y de la humanidad en el curso de estos períodos es generalmente una degradación de las condiciones naturales y morales de vida.

La edad mítica final es muy a menudo la repetición de la edad inicial. Es, en particular, el caso de las religiones del «eterno retorno», que hacen pasar al mundo y a la humanidad a través de una serie de ciclos que se repiten a lo largo de la eternidad [Eliade, 1949; 1969]. Pero puede tratarse también de religiones que poseen una concepción definitiva, lineal del tiempo [Gunkel, 1895].

Estas teorías de los ciclos y de las edades a menudo han lleva-

do, sobre todo en la religión judeo-cristiana, a cálculos más o menos simbólicos, que han hecho nacer calendarios míticos y fechas proféticas cuyo uso, con fines políticos e ideológicos, ha tenido a veces un rol importante en la historia.

La descripción y la doctrina de estas edades míticas se encuentran ante todo en los mitos, luego en los textos religiosos y filosóficos a menudo vecinos de los mismos mitos, finalmente en los textos literarios que, a través de la antigüedad, nos han transmitido los mitos que de otro modo hubieran sido mal conocidos o desconocidos. He aquí por qué éstos se citarán y utilizarán, mientras que los textos más recientes, en los que el carácter metafísico de las alusiones a las edades míticas viene siempre más cuestionado, se dejarán aparte o se mencionarán rápidamente al final de la exposición. Se estudiarán sucesivamente las edades míticas en los mitos de las sociedades primitivas y de las religiones extraeuropeas, después en la antigüedad, luego en la religión judeo-cristiana y en el cristianismo del medievo, finalmente en el gran despertar del Renacimiento, donde las edades míticas conocen una renovación y, contemporáneamente, experimentan metamorfosis que las vuelven diversas y que, sobre todo, les hacen deslizarse hacia el campo propiamente literario, mientras aparecen otras formas de periodización de la historia.

Se harán sólo breves alusiones al Milenio y al tiempo final.

1. Las edades míticas en las zonas culturales extraeuropeas

Se tomarán como ejemplo de los mitos de la edad de oro en las sociedades así llamadas «primitivas» las creencias de las tribus aranda de Australia central [Strehlow, 1947], las de los indios guaraníes de América del Sur [Eliade, 1969] y las creencias de algunos pueblos africanos [Baumann, 1936].

1. 1. Las tribus aranda

Entre los aranda existe (o ha existido) esta edad de oro en un doble nivel. Allí está, en el cielo, donde se ha retirado con su familia, un Ser Supremo que ni ha creado la tierra ni influye sobre ella, el Gran Padre con pies de *emú* que vive «en una tierra siempre verde, rica en flores y frutos, atravesada por la Vía Láctea» [Eliade, 1969] donde la muerte no existe y hacia donde, por esta

razón, los hombres esperan ascender. Pero, desde que los árboles y las gradas que unían la tierra con el cielo fueron prohibidos a los hombres en el momento de la interrupción violenta de las relaciones entre cielo y tierra, arriban a ella sólo algunos héroes, chamanes y hechiceros. Pero esta edad de oro ha existido también sobre la tierra en el momento de su formación por parte de los antepasados totémicos, cuando era como un Paraíso «donde los diversos animales se dejaban capturar fácilmente y había agua y fruta en abundancia» [*ibid.*], donde no existían ni el bien ni el mal, ni las leyes, ni las prohibiciones. Strehlow [1947, págs. 36 y sigs.] interpreta los ritos de orgías rituales de los aranda como un retorno a la libertad y a la beatitud de los antepasados, durante el cual las prohibiciones son suspendidas por un breve período (como durante las saturnales entre los romanos). Pero sobre la tierra esta edad de oro parece perdida para siempre.

1. 2. Los indios guaranies

No sucede lo mismo entre los guaraníes [Schaden, 1954; 1955]. Estos creen en la existencia de una «tierra-sin-mal», «tierra de inmortalidad y de reposo eterno», situada «allende el océano o en el centro de la tierra», la isla de los Bienaventurados, que era el paraíso del mito primitivo. El actual mundo impuro y en decadencia debe desaparecer en un cataclismo del que sólo se salvará la «tierra-sin-mal». Los hombres deben, en consecuencia, tratar de alcanzarla antes de la catástrofe final. De aquí, desde siglos, la migración de los guaraníes a la búsqueda de la isla fabulosa.

Métraux [1957] refiere que un jesuita del siglo XVII escribió a propósito de los tupinambá: «Los chamanes persuaden a los indios a abstenerse del trabajo, a no andar en los campos, prometiéndoles que la cosecha crecerá sola, que las provisiones alimenticias, antes que escasear, llenarán sus cabañas y que las azadas removerán solas los terrones, que las flechas procurarán por sí solas la caza y capturarán muchos enemigos. Predicen también que el viejo volverá a ser joven» [citado en Eliade, 1969]. Y Eliade así comenta, justamente, este pasaje: «En este fragmento es reconocible el síndrome paradisíaco de la edad de oro» [*ibid.*]. Pone igualmente de relieve que este paraíso de la edad de oro es el del inicio de los tiempos: «El paraíso para los indios tupí-guaraníes representa el perfecto y puro mundo del "principio", cuando éste fue apenas terminado por el Creador y cuando los antepasados de las tribus pre-

sentes vivían entre los dioses y los héroes» [*ibid.*], e incluso: «El paraíso que buscan es el mundo retornado a la belleza y a la gloria primitiva» [*ibid.*].

I. 3. Algunos pueblos africanos

Según Baumann, entre numerosos pueblos africanos «la edad de oro en la cual los hombres vivían con Dios y eran felices e inmortales... era también la edad del ocio» [1936, págs. 328-29]. Entre los ashantes, el Dios creador había prohibido las relaciones entre los sexos. Pero, luego que la prohibición fue violada, el Dios impuso a los hombres la dote y el trabajo, y a las mujeres un parto doloroso. Entre los lubas, Dios condenó al trabajo y a la mortalidad a los hombres que habían comido las bananas prohibidas. Podríamos preguntarnos, al menos en estos dos casos, si no han jugado allí influencias cristianas. La introducción del trabajo se encuentra en algunos mitos de los kuluwas del Africa oriental, de los nyamwezis y de otros pueblos [*ibid.*].

Se volverá sobre el contenido del mito de la edad de oro. Se subraya desde ahora que el mito implica casi siempre contemporáneamente una localización en el tiempo y en el espacio. Una primera distinción se impone: aquélla entre los paraísos terrestres y los paraísos extraterrestres, generalmente situados en el cielo. En cuanto a los paraísos terrestres, es preciso distinguir entre los imaginarios y los otros. Entre los primeros, algunos han sido ficciones voluntarias y conscientes, vecinas a la utopía (como la Atlántida de Platón); otros han sido considerados como si realmente hubieran existido (por ejemplo las islas Bienaventuradas, ya se trate de la «tierra-sin-mal» de los guaraníes o de las islas paradisíacas de la antigüedad greco-latina o incluso de las geografías del Occidente medieval). Las cosas cambiarán en Europa durante el Renacimiento, cuando se intentará identificar la tierra de la edad de oro con regiones reales (mito paradisíaco de América) o con lugares donde localizarla. Esta unión del tiempo y del espacio en la concepción de las edades míticas ha sido para inspirar una «politización» del mito.

1. 4. Algunas civilizaciones orientales

Si se miran las civilizaciones orientales, y más en general las grandes religiones y civilizaciones fuera de las tres grandes reli-

giones monoteístas (judía, cristiana, islámica), partiendo de los mitos y de las creencias que atañen al nacimiento del mundo, se encuentran al mismo tiempo, de modo muy frecuente, un mito primitivo de la edad de oro ligado a un paraíso y una doctrina de las edades del mundo, más frecuentemente ligada a una concepción reversible del tiempo o del eterno retorno. El paraíso de la edad de oro es, a veces, un jardín, frecuentemente una isla, raramente una montaña. La edad de oro, que está en el inicio de un ciclo de edades, está considerada muy a menudo como la época del dios Sol [MacCaffrey, 1959; Haekel, 1963]. El paraíso de la edad de oro está situado ya sobre la tierra, ya en el cielo, ya en una concepción del mundo que une tierra y cielo [Vuippens, 1925].

Se sabe que en el antiguo Egipto raramente existió una unificación de varios ritos y mitos de las tribus primitivas del área egipcia; así, no hay «un único relato oficial de la "Primera Vez" del mundo» [Naissance, 1959, pág. 19]. Sin embargo, diversos textos evocan una edad de oro, que a veces está dada incluso como anterior a la creación de este mundo, fuera de su génesis. Los textos de las pirámides hablan del tiempo, antes del demiurgo, en el que todavía no existían ni la muerte, ni el desorden [*ibid.*, págs. 43 y 46]. En el tiempo de Ogdoade, una divinidad primordial en cuatro entidades, desdoblada a su vez en ocho genios, los «Ocho Abuelos de los primeros tiempos anteriores», «la tierra estaba en la abundancia, los vientres llenos de alimento y las Dos Tierras (el Egipto) no conocían la carestía. Los muros no se derrumbaban, la espina no pinchaba...». Según otro texto de la misma época, «en el tiempo de los Dioses anteriores», «el orden cósmico llegó del cielo sobre la tierra, se mezcló familiarmente a todos los dioses. Allí había, sin restricciones, abundancia de víveres y de alimentos. No existía el mal sobre esta tierra, ni el cocodrilo depredador, ni la serpiente que muerde» [*ibid.*, pág. 54].

Estos textos provienen de Heliópolis, la «ciudad del Sol», donde se conformó uno de los sistemas cosmogónicos más difundidos del antiguo Egipto. Allí se encuentra, evidentemente, el rol del sol en el primer puesto. Este Dios-Sol (Ra-Atum) surgió de improviso una mañana, bajo las semblanzas de un bello niño radiante, de una flor de loto, difundió la luz y creó a los dioses y a los seres. El advenimiento de la luz tuvo lugar en una isla maravillosa, la isla de la Luz. Esta creación se llama la «Primera Vez» porque está llamada a recomenzar. Al final de cada ciclo, está la amenaza del retorno al caos. La creación acaece, en definitiva, *otra vez*, cada

mañana, cuando se difunde la luz, en el inicio de cada estación, de cada año, de cada nuevo reino de un faraón.

El cosmogónico *Poema de la Creación (Enūma elīsh),* epopeya babilónica, es un himno a la gloria del héroe Marduk, que mató a la malvada diosa Tiāmat, el mar, y de su cuerpo creó el universo y al hombre. Marduk, llamado «Sol, Sol de los cielos», simboliza el triunfo de las fuerzas de la renovación primaveral. Cada año las ceremonias babilónicas del Nuevo Año repetían la creación de Marduk [véase Naissance, 1959, págs. 157-62; véase también Labat, 1935]. En el zoroastrismo o en el mazdeísmo se ha dicho que «la idea del tiempo limitado domina todo» [Naissance, 1959, pág. 303]. El tiempo está ligado a la creación del mundo a través del dios de la luz, Ōrmaz (Ahura Mazdāh) y al antagonismo fundamental que opone Ōrmaz al dios de las tinieblas, Ahriman. El gran año cósmico debe durar nueve mil años. Después de haber estado paralizado durante tres mil años, Ahriman luchará durante otros seis mil años. A la mitad de este período aparecerá Zoroastro, que enseñará la verdadera religión a los hombres. Al final de los nueve mil años, un salvador, hijo póstumo de Zoroastro, junto a Ōrmaz, procederá al juicio universal y expulsará definitivamente a los demonios y el mal, durante los últimos diez días del último año del mundo, que terminará en el día de Ōrmaz del mes de fravartin, primer día de primavera.

La muerte no existirá más y reinará la felicidad perfecta. El libro pahlavi del *Boundahishn* presenta así este mito del tiempo zoroastriano: «Ōrmaz dice al Espíritu del Mal: "Fíjame un tiempo, a fin de que te haga la guerra durante nueve mil años según este pacto"; porque sabía que podía reducir a la impotencia al Espíritu del Mal, al final de este período de tiempo. Sin sospechar la conclusión que ello implicaba, el Espíritu del Mal firmó este pacto...: gracias a su omnisciencia, Ōrmaz sabía que, de estos nueve mil años, tres mil habrían de transcurrir completamente según su voluntad; durante los siguientes tres mil años la voluntad de Ōrmaz y la de Ahriman se unirían equilibrándose; en el último período de la guerra, le sería posible reducir a la impotencia al Espíritu del Mal eliminando la contracreación de la creación» [*ibid.*, págs. 317-18].

En el hinduismo la teoría de las edades míticas es más compleja y se inscribe en una creencia en el eterno retorno. La unidad de tiempo mítico es un día de Brahmā o *kalpa*. Cada *kalpa* se divide en una serie de cuatro *yuga,* el *Krtayuga,* el *Trētayuga,* el *Dvāpa-*

zayuga y el *Kalīyuga*. Entre un *yuga* y otro las condiciones del mundo y del hombre empeoran. El *Krtayuga* es una edad de oro en la que los hombres son felices, virtuosos, fuertes y longevos. Luego se convierten siempre en más infelices, malos, enfermos y tienen una vida siempre más breve. Un *kalpa* comprende mil series de cuatro *yuga*. Al final de cada día de Brahmā, la tierra es destruida y existe sólo en estado latente durante el sueño de Brahmā, que dura cuatro mil *yuga*. Luego la tierra renace y un nuevo *kalpa* vuelve a comenzar. La vida de Brahmā dura cien *kalpa*. Cuando ella ha terminado, acaece el fin general del mundo, el *mahapralaya*, después una nueva creación general. Actualmente la humanidad está iniciando un nocivo *Kalīyuga* que, comenzado 3102 años antes de Cristo, terminará dentro de 432.000 años, cediendo el puesto a un nuevo *Krtayuga*, otra edad de oro [Glasenapp, 1960]. Según otros textos, en particular según las *Leyes de Manú*, la sucesión cíclica de las edades es diversa [véase Naissance, 1959, pág. 362, nota 10]. También los chinos han conocido una teoría cíclica de un mundo sin comienzo y sin fin que sucedería en el arco de un ciclo de 129.600 años con períodos en los cuales el mundo existe en acto y otros en los cuales existe sólo en potencia. Los chinos conocen también en estos ciclos una edad de oro [Lévi, 1977].

Se señala al respecto que la más mítica de todas las edades, aquella en la que se sitúa a veces la edad de oro, es —en ciertas religiones— anterior a la creación, cuando el tiempo todavía no existía. Edad ambigua, sobre todo por su oscilación entre el caos o desorden y la perfección total, a menudo simbolizada por el huevo (por ejemplo entre los egipcios). Esta perfección total se expresa muchas veces en los mitos de la androginia, donde los sexos no están todavía separados. Esta androginia primitiva se nota particularmente en el caso de la China, donde su oposición entre el principio masculino o *yang* y el principio femenino o *yin* es fundamental [Baumann, 1955]. Entre los thaos de Laos y de Camboya, vuelve a encontrarse el mito de la edad de oro: «Además de la génesis *ahour*, las cosmogonías thaos describen el nacimiento de un mundo que ha precedido al nuestro, cosmos en miniatura donde reinaba la edad de oro; entonces el cielo y la tierra, los dioses y los hombres se comunicaban entre sí» [Naissance, 1959, pág. 385].

También en el Tibet, en algunos textos *bon-po*, influidos por el budismo, como el *Klu'bum* (las cien mil serpientes), se encuentra

el mito de la edad de oro. «En esta época las cuatro estaciones no se distinguían. El Sol, la Luna, los planetas, las constelaciones cumplían pocas evoluciones; y también el trueno, el fulgor, los relámpagos, la lluvia, el hielo y el granizo no aparecían siguiendo el curso de las estaciones. Los desdichados no tenían maestros; las selvas y los vegetales crecían solos; el mundo no tenía ningún poder sobre eso... Había muchos pájaros y mucha caza, pero no había quien allí cazase... Existían, por cierto, aquellos que se llaman demonios, pero no podían ejercer resistencia. Existían, por cierto, aquellos que se llaman Klu, pero ni volvían cojos ni paralizaban a los hombres. Existían, sí, las enfermedades, pero no causaban ni sufrimiento ni pena. Existía, en efecto, el alimento, pero no era consumido y no hacía engrosar. En aquellos tiempos existía la felicidad, pero no había quien la apreciase» [*ibid.*, 1959, pág. 442].

En fin, en el budismo se encuentran, al igual que en el hinduismo, ciclos de edades. Las edades son tiempos de formación, de subsistencia, de destrucción y de reposo. Las fases de subsistencia del mundo se dividen en veinte períodos: diez en los cuales la civilización progresa, diez en los que se degrada. Durante la edad de oro del primer período, los hombres son felices, virtuosos y viven mucho. Después, gradualmente, los hombres se convierten siempre en más infelices y malvados, y la vida, en efímera. Al final de un ciclo los hombres se matan unos a otros en una guerra general. Sólo algunos, refugiados en la selva, se convierten en los antepasados de una nueva humanidad. «Y así como después la cualidad moral va creciendo de generación en generación, también las condiciones generales del mundo mejoran siempre, hasta que la duración de la vida alcanza a los 80.000 años... Cuando han transcurrido veinte civilizaciones como éstas, de decadencia y evolución, se agotan los abismos infernales, la tierra y los cielos divinos inferiores... La tierra deshabitada es entonces destruida completamente... Poco a poco surge un nuevo mundo material, en el cual renacen después los seres de otros mundos, afines a éste» [Glasenapp, 1960].

2. *Las edades míticas en la antigüedad grecorromana*

La preocupación por los últimos momentos de vida ha sido secundaria, parece, entre los griegos y romanos de la antigüedad.

En cambio, la especulación sobre los orígenes, la creencia en una edad de oro primitiva y las esperanzas de un retorno a ese paraíso originario han estado vivas. Los mitos que expresan estas concepciones nos han llegado casi siempre a través de textos literarios, algunos escritos por los más grandes escritores griegos y latinos, otros, por poetas considerados de segundo orden, por lo tanto, tratados injustamente por la tradición humanística occidental de los tiempos modernos.

2.1. Hesiodo

La primera expresión coherente de una serie de edades míticas se encuentra en el poema *Los trabajos y los días* de Hesíodo (mediados del siglo VII a.C.). Hesíodo había mezclado dos temas preexistentes, el de un mito de las cuatro edades, diferenciadas por nombres de metales y colocadas en orden decreciente de perfección, y la leyenda de una edad de héroes, insertada entre la tercera y la cuarta edades.

«Una estirpe áurea de hombres mortales crearon en los primerísimos tiempos los inmortales que tienen la morada sobre el Olimpo. Ellos vivieron en los tiempos de Crono, cuando éste reinaba en el cielo; en tanto que dioses, pasaban la vida con el ánimo carente de angustias, lejanos, alejados de las fatigas y de la miseria; tampoco la mísera vejez les incumbía, sino que siempre con el mismo vigor en los pies y en las manos gozaban en las fiestas, alejados de todas las enfermedades. Ellos morían como golpeados por el sueño; tenían todas las cosas bellas: la tierra fecunda prodigaba los frutos, espontáneamente, en gran abundancia, sin esfuerzo; ellos, en consecuencia, contentos y tranquilos, gozaban los bienes, con muchas fuentes de alegría (ricos en ganado, escogido para los bienaventurados)» [vs.109-119].

Este texto de capital importancia ha dado, si no el tema, al menos el propio nombre a esta edad de felicidad primitiva. De la raza evocada por Hesíodo los nostálgicos de la era paradisíaca hicieron una edad de oro. La metáfora de los metales fue retomada a menudo. Los principales caracteres de las edades míticas, y sobre todo de la edad de oro, ya aparecen aquí; pero se volverá aún sobre este argumento. Las otras razas hesiódicas (que se convirtieron en los emblemas de las edades) están signadas por el sello de la decadencia.

«Luego, una segunda estirpe, muy inferior, crearon en un tiempo sucesivo los habitantes de las moradas olímpicas: una estirpe argéntea, no semejante a la áurea, ni en su aspecto, ni en su mente. Al contrario de aquélla, el niño crecía en el espacio de cien años, creciendo junto a su madre venerada, infantilmente insensato, en su casa. Pero cuando, al convertirse en hombre, alcanzaba los umbrales de la juventud, entonces poco tiempo vivían, con angustias en el ánimo, a causa de su insensatez, de ahí que no llegaban a mantenerse alejados de la insolente violencia ni de sus vínculos, ni querían venerar a los dioses inmortales, ni cumplir sacrificios sobre los santos altares de los bienaventurados, que es piadoso deber de los hombres, según las tradiciones locales. Y a éstos, con el tiempo, Zeus Cronida los sepultó» [vs. 127-38].

«Entonces el padre Zeus creó otra estirpe de hombres mortales —la tercera, de bronce—, en nada semejante a aquélla argéntea, salida de los fresnos, terrible y violenta, a la que le gustaban las obras funestas de Ares y las prepotencias; no comían pan, sino que tenían en el pecho un intrépido corazón adamantino; una gran fuerza y manos invencibles nacían de sus hombros hasta su cuerpo gallardo. Tenían armas broncíneas y de bronce sus casas, y con el bronce trabajaban; aún no existía el negro hierro. Y éstos, domados por sus propias manos, marcharon a la escuálida morada del terrible Hades» [vs. 143-52].

«Luego, ¡quiera el cielo que no me haya tocado vivir junto a los hombres de la quinta estirpe, sino haber muerto antes, o haber nacido después! Porque ahora, en verdad, es la edad del hierro; ni nunca los hombres cesarán en el día de fatiga y de miseria, y en la noche de destruirse, y los dioses les darán graves angustias. Empero, aun con estos males se encontrarán mezclados bienes.

»Zeus destruirá también a esta estirpe de hombres mortales, cuando los hombres al nacer aparezcan con las sienes canosas. Ni el padre será entonces semejante a sus hijos, ni los hijos al padre; ni el huésped será querido para quien lo hospeda, ni el amigo para el amigo, como en el tiempo pasado. Despreciarán a sus padres, tan pronto comiencen a envejecer... Y entonces no habrá más gratitud para el que observa el juramento, ni para el justo, ni para el bueno; sino más bien honrarán al hombre artífice de males e incluso violento; la justicia estará en la fuerza; el pudor no existirá más... y no habrá salvación contra el mal» [vs. 174-202].

Entre la raza de bronce y la raza de hierro, Hesíodo, se sabe, ha intercalado otra raza —procedente, sin duda, de otro mito—, la

de los héroes: «Nuevamente Zeus Cronida creó otra estirpe sobre la tierra nutricia de muchos —la cuarta, más justa y más buena, la estirpe divina de los héroes, que son llamados semidioses... Algunos de éstos fueron arrebatados en el momento de la muerte, mientras que a otros, alejados de los hombres, Zeus Cronida les asignó vida y reposo y los situó en los confines de la tierra (bien alejados de los inmortales, sobre los que Crono tiene el imperio).

»Y éstos habitan, con el ánimo desprovisto de preocupaciones, en las islas de los Bienaventurados junto al océano de vórtices profundos; ellos, los héroes venerados, para quienes tres veces en el año la tierra dadora de presentes les proporciona abundantes y agradables frutos» (vs. 156-73].

Este texto de Hesíodo, de capital importancia, es complejo. Si es cierto, ante todo, que de la primera a la quinta raza existe un deterioro continuo, no sólo la cuarta raza —la de los héroes— signa un paso ulterior hacia la decadencia, sino que después de la raza de hierro se puede suponer la creación de una raza mejor, venida de una edad más feliz, puesto que Hesíodo se lamenta de haber «muerto demasiado tarde» o «nacido demasiado temprano». Se habla, en *Los trabajos y los días,* no más, pues, de una verdadera declinación continua, sino de un retorno a la edad de oro. Se sabe, además, que Hesíodo, lejos de abandonarse a la dispersión en esta edad de hierro, exhorta a una vida de coraje y de trabajo y en la primera parte del poema presenta otro mito exaltante, no el del *«dolce far niente»* de la edad de oro, sino el de la actividad creadora del hombre, el mito de Prometeo. Se nota de igual modo que un elemento —que forma parte habitualmente de la edad de oro— aparece en Hesíodo con la edad de los héroes, el tema de la isla de los Bienaventurados.

Así, el poema de Hesíodo ofrece versiones esenciales respecto de los temas de las edades míticas: cuatro edades que son cinco, si se puede decir; una edad de oro, un ciclo de decadencia que conoce altibajos y no desemboca ni en una catástrofe final ni en un retorno al tiempo primitivo. Finalmente, si el tema de la edad de oro presenta algunos caracteres habituales y recurrentes, los valores exaltados por Hesíodo llevan, más marcado que lo acostumbrado, el signo de la ideología y de la ética de la Grecia arcaica: la fertilidad agrícola, el rechazo del exceso (ὕβριζ), las *pietas* respecto de los padres, los huéspedes, los amigos y los dioses, la conciencia individual (αἰδώζ), la justicia (δίχη) y el bien (ἀγαθόν). Hesíodo permanece con todo como el primer testimo-

nio de lo que Lovejoy y Boas (1935) han llamado el primitivismo cronológico.

Después de Hesíodo, en la literatura grecolatina, el tema de la edad de oro perderá una gran parte de su contenido mítico para devenir esencialmente ético en algunos autores, mientras que en otros las cuatro edades se reducirán a dos en neta oposición: la edad de Crono (o Saturno) y la edad de Zeus (o Júpiter).

En el poema de Arato, los *Fenómenos* (siglo IV a.C.), la Virgen, que simboliza la justicia en la edad de oro, vivía con los hombres que eran pacíficos, vegetarianos y simples, practicaban el comercio marítimo y vivían prósperamente con la agricultura («con bueyes y el arado»). Pero con la edad de plata y de bronce los hombres se convirtieron en batalladores y carnívoros, y la justicia se alejó progresivamente de ellos. No se habla aquí de creaciones sucesivas, sino de la evolución de una misma raza humana a través de tres edades.

2.2. Ovidio

El punto de encuentro de las concepciones hesiódicas en torno a las edades míticas en la antigüedad es Ovidio, cuya difusión en el medievo y en el Renacimiento aseguró la fortuna perenne de la concepción de una felicidad primitiva simbolizada no más por una raza de oro, sino, para ser exactos, por una edad de oro *(aurea aetas)* de la humanidad.

La descripción ovidiana de la edad de oro se encuentra en el libro I de las *Metamorphoseis* [vs. 76-215], pero el argumento está retomado en el libro XV [vs. 75-142] y en el libro III de los *Amores* [VIII, vs. 35-36].

«La edad de oro fue la creada en primer lugar / que, sin autoridad y sin ley, por propia iniciativa, cultivaba la fe y el bien. / No se tenían penas, ni existían grabadas en el bronce / las leyes amenazantes, ni las muchedumbres suplicantes / temían el rostro de los jueces, sino que sin autoridades vivían seguros. / Ningún pino, cortado para visitar un mundo extranjero, / había descendido aún de sus montañas a las límpidas aguas / y no conocían los mortales otras playas que las suyas. / Todavía las ciudades no estaban ceñidas por fosos escarpados; / no había rectas trompetas, ni curvas trompas de bronce, ni cascos, ni espadas; / y sin guerra la gente vivía tranquila en el ocio. Virgen también la tierra, no tocada aún por el rastrillo / ni surcada por el arado, por sí misma producía

todas las cosas, / y los hombres, contentos con aquello que ella producía sin trabajo alguno, / cogían los frutos del madroño, las fresas de las montañas, / las cerezas del cornejo, las moras que se apiñan en los duros zarzales / y las bellotas que habían caído del copudo árbol de Júpiter. / La primavera era eterna, y apacibles céfiros / de tibia brisa, acariciaban a flores nacidas sin simiente. / Pero, además, la tierra, sin labrar, producía cereales, / y el campo, sin que se le hubiera dejado en barbecho, / emblanquecía de espigas cuajadas de grano; / corrían también ríos de leche, ríos de néctar / y rubias mieses goteaban de la encina verdeante» (*Metamorphoseis*, I, vs. 89-112].

Después de haber mandado a Saturno al Tártaro, Zeus crea las cuatro estaciones, el calor y el frío. Los hombres viven en las casas, el pan es dividido en familia y los bueyes gimen bajo el yugo: es la edad de plata. Pero la edad de bronce es aún peor. Surge toda clase de males; el pudor, la verdad y la buena fe desaparecen. El engaño, la astucia, el fraude y la violencia se desencadenan. Las barcas hacen su primera aparición junto a la propiedad privada. Los hombres excavan en las vísceras de la tierra para extraer oro y hierro, fabricar armas y hacer la guerra. Desaparecen la hospitalidad y la *pietas* familiar, y nace el desprecio a los dioses. La devoción es vencida y la justicia huye lejos. En los *Amores* [III, VIII, vs. 35-36] Ovidio subraya la pérdida de la moneda de plata en la edad de oro y opone la edad de Saturno a la edad de Júpiter, como la edad de la agricultura a la del comercio.

Así como bien han analizado Lovejoy y Boas [1935, pág. 47], la edad de oro ovidiana tiene los siguientes rasgos característicos: 1) un régimen anárquico, sin poder, ni leyes y sin propiedad privada; 2) el reino de la paz; 3) la ausencia de comercio y de viajes; 4) el arcaísmo tecnológico; 5) el vegetarianismo; 6) una moral de inocencia primitiva en una especie de país de cucaña (variante del paraíso y del país de la edad de oro, desaparecida —como se verá— en el medievo). En otro sitio, en las *Metamorphoseis* [XV, vs. 75-142], no opone más que dos edades míticas, una edad de oro y una injusta y sangrienta, aparecida cuando un innovador, quien para la humanidad podría no haber existido *(non utilis auctor),* cometió el primer crimen matando a los animales salvajes para comerlos. Pero en ningún lugar Ovidio hace alusión a un retorno a la edad de oro.

Sólo en el ámbito de las prácticas religiosas de los griegos y de los romanos se pueden interpretar las fiestas griegas, mal cono-

cidas, las *Cronia* y las fiestas romanas de las *Saturnalia,* efímera instauración de un mundo al revés que, como indica explícitamente un texto de Trogo Pompeyo (comienzo del siglo I d.C.), conservado por Justino [*Historiarum Philippicarum epitome,* XLIII, I, 3-4], era considerado como un retorno a la edad de oro, en la que los esclavos eran, si no amos del mundo, semejantes a los hombres libres, y en el cual las guerras estaban suspendidas y los tribunales no tenían razón de existir.

2.3. La teoria de los ciclos

Pero, junto a la concepción de una edad de oro seguida por semejantes edades decadentes, vuelve a encontrarse la edad de oro en las obras de los filósofos y de los escritores de la antigüedad en otro contexto, aquel de los ciclos de edades que implica el retorno a la edad de oro.

La paternidad de la teoría de los ciclos ha sido atribuida en la antigüedad a Heráclito, quien —según Aecio— habría también atribuido a cada ciclo una duración de 18.000 años. Bajo la acción del fuego, elemento fundamental, el mundo conoce, por la acción de los opuestos en perpetuo flujo de interacción, fases alternas de creación (γένεσιζ) y de desintegración (ἐχπύρωσιζ) que se expresan en una alternancia de períodos de guerra y de paz.

Empédocles distingue en el interior de un ciclo una fase que llama «edad del amor» (Κύπριζ βασίλεια «la reina Amor»): «Los hombres la honraban con estatuas sagradas, pinturas, y con perfumes, sabiamente mezclados, con ofrendas de mirra pura e incienso perfumado, esparciendo sobre el suelo libaciones de miel. El altar no chorreaba sangre de los toros, antes bien, la más grande abominación era quitar la vida y devorar las vísceras» [Empédocles, en Diels y Kranz, 1951, 31, B.128]. «Todos eran gentiles y obedientes con los hombres, los animales y los pájaros y todos mostraban un dulce afecto recíproco» [*ibid.,* B.130]. Son los filósofos estoicos (Zenón, Cleante, Crisipo y Posidonio) quienes han difundido la teoría de los ciclos. Según los autores de la antigüedad Eusebio y Nemesio, los estoicos pensaban que a través de largos períodos todo se habría disuelto en un fuego aéreo para después volver a conformarse y así sucesivamente. La palabra «destrucción» significaba solamente «cambio» y todas las edades que habían existido habrían retornado con las mismas cosas y los mismos hombres.

Pero aquellos que han dado a lo primitivo (y a través de esto a la edad de oro) las formas más provocativas son los cínicos en el siglo IV a.C. Sin poder practicar todas las formas de vida primitiva que predicaban, se esforzaban por vivir, ellos mismos, lo más próximo posible a lo que creían que era el estado natural, la edad primordial. Querían bastarse a sí mismos, vendiendo todos sus bienes y viviendo frugalmente, considerando inútiles las artes y las ciencias, comiendo alimentos crudos, predicando la comunión de las mujeres y de los niños, el incesto, la antropofagia, un comportamiento similar al de los animales.

Un escritor griego del siglo II d. C., Máximo de Tiro, ha parangonado el ideal de vida de los cínicos con el de la edad de oro en su *Disertación XXXVI*. Este Rousseau del siglo II, al presentar a Diógenes como modelo, imagina una discusión entre un «buen salvaje» que lleva la vida de los cínicos, de los primitivos del tiempo de Saturno y un «civilizado». Toda su simpatía va hacia el hombre que vive «desnudo, sin casa, sin artes ni oficios, que sustituye la familia y la casa por el mundo entero». La vida civilizada es una prisión en la cual los hombres satisfacen placeres frívolos con terribles males. ¿Quién es lo bastante estúpido —pregunta Máximo de Tiro— como para preferir placeres frívolos y efímeros, bienes inseguros, esperanzas inciertas, sucesivos equívocos, a un tipo de vida que es ciertamente un estado de felicidad?

2.4. La *Egloga IV* de Virgilio

El texto más célebre de la antigüedad que evoca la eventualidad y también la inminencia de un retorno a la edad de oro es la *Egloga IV* de Virgilio [Carcopino, 1930; Jeanmaire, 1939]. Virgilio, identificando la edad de Saturno con la edad de oro, ha equiparado en la *Eneida* [VIII, vs. 314-27] esta última con el reino mítico de Saturno en Italia, en el Lacio, «donde civilizó a una raza indócil y perdida en las altas montañas y les dio leyes» y, seguidamente, «gobernó a su pueblo en paz, hasta que la edad se deterioró lentamente cediendo paso al furor bélico y al amor a la propiedad». Así se forma una edad de oro no primitiva: una edad de civilización y de progreso. Eso no tiene nada de sorprendente en un poeta que en las *Geórgicas* [I, vs. 125-55] traza un cuadro de la edad de oro con el elogio de la edad de Júpiter en la cual el hombre ha debido aprender el efecto benéfico y la sagrada ley del trabajo.

Resta, pues, la famosa *Egloga IV.* Virgilio da allí como inmi-

nente el retorno de la Virgen y de la edad de Saturno, el retorno de la edad de oro, que sustituye la edad de hierro. Las expresiones usadas por Virgilio —*ultima aetas* «la edad del fin», *magnus saeculorum ordo* «el gran ciclo de los siglos», *nova progenies* «una nueva raza», *ferrea gens et aurea gens* «raza de hierro y raza de oro», *saturnia regna* «el reino de Saturno», *redit Virgo* «vuelve la Virgen», *magni menses* «los grandes meses»— son una referencia a la sucesión hesiódica de las razas y al tema de la edad de oro vuelto similar al del reino de Saturno, pero también una referencia a la Virgen de la edad de oro de la que habla particularmente Arato (de quien se hicieron muchas traducciones latinas, incluso una de Cicerón), a la teoría estoica de los ciclos, pero con la idea de un retorno inminente de la edad de oro considerada como edad del fin, como fin de la historia.

Virgilio ofrece de la edad de oro una descripción vecina a las ya mencionadas. La paz reinará, las bestias salvajes fraternizarán con los animales domésticos, las serpientes y las hierbas venenosas desaparecerán, los campos y los bosques abundarán de mieses, fruta y miel. No obstante, permanecerán todavía algunas trazas de las imperfecciones de las edades precedentes, los hombres navegarán otra vez, construirán bastiones y trabajarán la tierra. Pero pronto no habrá ya necesidades de naves, porque cada país producirá todo en abundancia, no habrá ya necesidad de trabajar la tierra, no habrá ya necesidad de materias colorantes porque los felinos y los corderos tendrán lanas coloreadas.

Virgilio hace explícitamente alusión a los oráculos de la Sibila y a los textos sagrados de Cumas. Se ha descubierto que la principal fuente de Virgilio para la *Egloga IV* ha sido la literatura profética llamada sibilina que, desde el siglo III a.C., se había difundido en Oriente, sobre todo entre los hebreos, pero que había recibido, particularmente en Egipto, fuertes influencias helenísticas y que había dado lugar al nacimiento de una teoría cíclica de diez edades que terminaban con el retorno a una primera edad feliz, a menudo parangonada —sobre todo en Egipto (como así también en el hinduismo)—, con el reino del Dios-Sol.

Ahora Virgilio dice: «He aquí el reino de Apolo». Se ha notado que al final de la república romana y al inicio del imperio reinaba una mentalidad y hasta una mística de «renovación» perceptible en particular en los símbolos y en las inscripciones de las monedas con una presencia especial de símbolos solares (por ejemplo sobre las monedas de Antonio). Este segundo siglo que

era de nuevo el primero se abre a menudo bajo los auspicios de la «Señora de los últimos tiempos».

Aun cuando el judaísmo y el cristianismo hubiesen roto con las concepciones del eterno retorno y del tiempo cíclico de los griegos, confiriendo un significado y un fin a la historia, la literatura sibilina, que de los hebreos pasa al cristianismo y sufre influencias gnósticas, favoreció la creencia hebraica de la llegada de un Mesías y la concepción apocalíptica cristiana de un milenio y, en los primeros siglos de la era cristiana, la noción de edad de oro se encontró en el cruce entre concepciones y tendencias paganas, judías, cristianas y gnósticas. Pero es evidente y cierto que, contrariamente a las interpretaciones cristianas ulteriores (las profecías sibilinas conocen, por lo demás, una gran fortuna en el medievo cristiano y en el Renacimiento), Virgilio, hablando de la Virgen por una parte, y de un niño por la otra, no anunciaba ni a María y Jesús, ni a la religión cristiana.

2. 5. Platon y Aristoteles

Finalmente, bajo una forma que se aleja de los mitos tradicionales, vuelve a encontrarse la teoría de los ciclos y una cierta concepción de la edad de oro en la obra de los dos grandes filósofos de la antigüedad griega, Platón y Aristóteles.

Platón habla de las edades míticas y de las diversas fases de la civilización en cuatro obras: *El político, Timeo, Critias* y *Las leyes*.

En *El político* imagina dos especies de ciclos. Ya el sol, los astros y las cosas humanas son guiados por los dioses y es el bien el que predomina; ya los dioses se olvidan de las cosas y la *materia*, principio nocivo, trastorna todo a su vez. Pero luego son también los dioses quienes toman las riendas y el orden es restaurado. De allí el mundo se pone de nuevo en camino en sentido inverso: los viejos se hacen jóvenes; los jóvenes, niños; los niños, siempre más pequeños para desaparecer luego definitivamente. Por cierto —dice Platón— en el tiempo de Crono los hombres vivían más próximos al estado natural, pero, ¿eran acaso más felices? Ningún documento nos permite afirmarlo. En todo caso, en la actual edad de Zeus, las primeras fases no fueron perfectas, porque los hombres estaban desprovistos de arte y de facultad inventiva y el alimento llegó a faltarles; afortunadamente algunos dioses y héroes (esencialmente Prometeo, Efesto y Atenea) dieron a los hombres

el fuego, el arte de trabajar los metales y la agricultura, y de ese modo la humanidad llegó a progresar y a tomar en sus propias manos su destino. No hay pues en Platón ni idealización de la edad de oro ni aspiración a un retorno a esta edad.

Análogo en *Critias* y en *Timeo* el mito de la Atlántida, isla afortunada, que prefigura un estado utópico y que se presenta como un mito ambiguo. Por una parte allí reinan, por cierto, la justicia, la paz y la abundancia, pero no se trata de un estado natural, sino más bien de un estado de hipercivilización. «Muchísimas cosas... proveía la misma isla para las necesidades de la vida, y en primer lugar todas las sustancias sólidas y fundibles, que se excavan en las minas: y aquel metal que ahora sólo se nombra, entonces era más que un nombre, el oricalco, que en muchos lugares de la isla se extraía de la tierra, y era en aquel tiempo el más preciado después del oro... Además, cuantos perfumes la tierra ya abastece de raíces o de hierba o de leña o de jugos destilados de flores o de frutos, todos éstos entonces producía y proveía bien» [*Critias,* 114e-115a]. Los habitantes de la Atlántida tienen leyes (excelentes, a decir verdad, porque fueron otorgadas por Poseidón), ciudades, templos, palacios, y son muy ricos. Por otra parte cuando también allí los dioses abandonan a los hombres a su destino, éstos se convierten en insaciables e imperialistas, conquistan un gran imperio y atacan a Grecia, pero Atenas les opone resistencia y los vence. Los dioses, irritados contra los habitantes de la Atlántida, suscitan un cataclismo y la isla se abisma en el mar. «Cuando la esencia divina, mezclándose a menudo con mucha naturaleza mortal, se extinguió entre los habitantes, y la naturaleza mortal prevaleció, entonces, no pudiendo soportar la prosperidad presente, degeneraron y los que sabían ver aparecieron torpes por haber perdido las más bellas de las cosas más preciosas; pero los que no sabían ver la verdadera vida respecto de la felicidad, especialmente en tal caso, los juzgaron bellísimos y beatos, mientras estaban llenos de injusta altanería y prepotencia. Pero Júpiter, el dios de los dioses, que gobierna según las leyes, habiendo comprendido, como aquel que sabe ver estas cosas, la degeneración de una estirpe antiguamente buena, pensó castigarlos, a fin de que castigados se convirtieran en mejores» [*ibid.,* 121b-c]. Platón aplicaba a la Atlántida las teorías con las cuales descifraba la historia de Atenas misma y expresaba su filosofía política. Como dice en la *República*, dado que todo ciclo dura treinta y seis mil años y dado que la guerra entre Atenas y la Atlántida y la desaparición de esta última

se remontan a nueve mil años, Atenas estaba entonces en el fin de su segunda edad; mientras que, en la época de Platón, Atenas entra en su cuarta edad, edad de decadencia y de declinación.

A decir verdad parece que Platón usó los mitos de las edades sólo de modo literario, cuando la utilización del cliché cronológico servía para su demostración. En cuanto a su pensamiento, éste está atormentado entre su antiprimitivismo, su valoración de los procesos de adquisición de la civilización y su teoría política de la declinación inevitable de toda edad a través del ciclo de la decadencia de los cuatro regímenes políticos posibles. Platón, por otra parte, tiene una posición vecina a la de la mayoría de los grandes escritores de la antigüedad. Junto a los romanos, por ejemplo, si Tácito parece propender hacia el primitivismo, Lucrecio tiene una posición equilibrada, mientras Cicerón y Virgilio, en definitiva, se inclinan netamente hacia el lado del progreso y de la civilización. Queda sólo un pasaje de las *Leyes* [676a, 682a], cuya influencia ha sido ininterrumpidamente bastante grande, que presenta una imagen de la edad primitiva más positiva. Pero se trata de una edad de oro virtuosa más que de una edad de oro fácil.

Aristóteles, con su concepción de la eternidad del mundo y su teoría de los ciclos cósmicos ligados a su creencia en un tiempo circular y en el eterno retorno, habría podido celebrar la edad primitiva y esperar su retorno, pero no se encuentra jamás en él la idea de un progreso lineal, ni en el universo cósmico, ni en el cultural, político y moral. Se ha podido decir que su concepción de la historia era una «teoría de la ondulación eterna» [Lovejoy y Boas, 1935, pág. 173]. Sin embargo, aún más que en Platón, deformaciones de estas teorías fueron consumadas por Aristóteles cuando despreciaba a los hombres primitivos y a los salvajes de su época [por ejemplo, véase *Política,* 1268b, 36-1269a, 8; y véase también *Etica a Nicómaco,* 1149a-b; véase Lovejoy y Boas, 1935, págs. 177-80].

Tales críticas negativas provienen, en primer lugar, de la creencia de Aristóteles en un comunismo primitivo [*Política,* 1257a, 5 y sigs.], que ha hecho de él, según algunos, un adepto de las formas primitivas de organización social, y secundariamente, del rol fundamental de la idea de *natura* en su filosofía. Ahora bien, aun cuando en Aristóteles exista un largo uso de la palaba φύσιζ y de sus diversos significados, esta noción corresponde a una idea de norma, de organización lógica y ética, muy lejana de aquello que el primitivismo llama el «estado natural». Por ejem-

plo, en el momento en el cual el primitivismo condena la idea de guerra como incompatible con la edad de oro (edad de paz y sin armas), para Aristóteles, en cambio [*Politica,* 1256b, 23-26], estas formas de guerra son «justas por naturaleza».

3. *Las edades míticas en las tres grandes religiones monoteístas, en la antigüedad y en el medievo*

La historia ha suscitado, en la cuenca oriental del Mediterráneo, aculturaciones, préstamos, sincretismos entre religión y pensamiento grecolatino y religión judeo-cristiana (y más tarde islámica) que se encuentran en las concepciones de las edades míticas —se lo ha visto, por ejemplo, a propósito de la literatura sibilina [véase Siniscalco, 1976].

3.1. La tradicion judaica y cristiana

Pero la tradición judeo-cristiana ofrece también características muy originales que se pueden definir sumariamente de este modo: la edad de oro primitiva se presenta bajo los rasgos muy particulares del paraíso. Si existe en el cristianismo medieval una cierta creencia en la supervivencia de un paraíso terrestre, la escatología cristiana se divide entre la espera —por los elegidos— de un paraíso celeste y aquélla, sobre la tierra, antes del fin del mundo, de una edad feliz o Milenio, una espera que asume a menudo formas heréticas o paraheréticas (véase además el capítulo II). En general, puesto que la concepción judeo-cristiana del tiempo es lineal, no existe la creencia en un retorno a la edad de oro. A lo más, puede considerarse que la idea de *reforma,* presente casi constantemente en el cristianismo medieval occidental a partir de la época carolingia y sobre todo de la reforma gregoriana (fin del siglo XI), presentándose a menudo como un retorno a la forma de la Iglesia primitiva (*Ecclesiae primitivae forma*), ha sido un equivalente en tono menor a la aspiración a un retorno a la edad de oro. Para el cristianismo, en efecto, puesto que la escatología ha comenzado con Cristo y la Encarnación, los inicios de la Iglesia pueden ser considerados como una especie de edad de renovación.

En el Antiguo Testamento, es decir en el judaísmo antiguo, y luego en el cristianismo, se encuentra una edad de oro primitiva, la del paraíso, del *Génesis,* bajo una forma un poco diversa en la

versión de los yahvistas y del códice sacerdotal [véase Naissance, 1959, págs. 187 y sigs]. Según los yahvistas, Yahvé, después de haber creado el cielo y la tierra, fertiliza el desierto haciendo llover y crea al hombre para trabajar el *humus* (juego de palabras *Adán-Adamū*). Lo coloca en un jardín donde hay plantas de toda clase, placenteras para ver y buenas para comer, incluidos el Arbol-de-la-vida, en medio del jardín, y también el Arbol-del-discernimiento-del-bien-y-del-mal. El jardín está surcado por un río que se divide en cuatro brazos, hay allí un país de oro, los animales son compañeros del hombre, y el hombre y la mujer (Adán y Eva) están desnudos. Según el códice sacerdotal, en el inicio está la ceremonia de la luz, el caos primitivo es acuático y no terrestre, los animales son creados antes del hombre, la economía es de arbustos y de pastos y se reproduce naturalmente. Dios crea el tiempo, un tiempo alternativo («estén los astros en el firmamento de los cielos para separar el día y la noche y que indique tanto las fiestas como los días y los años»). No hay allí trabajo para el hombre, por el contrario, la creación está presentada como un trabajo de Dios: «Habiendo cumplido Dios en el séptimo día la obra que había realizado, en el séptimo día descansó de toda la obra emprendida y bendijo el séptimo día y lo santificó, porque en él Dios había descansado de toda su obra y de cuanto había hecho al crearla» (*Génesis,* 2,1).

Otros dos textos del Antiguo Testamento evocan el mundo de la creación, el bello mundo primitivo. El salmo CIV enriquece, sin agregar gran cosa, la descripción del *Génesis*. A lo más, allí puede descubrirse el inicio implícito de un cierto desarrollo de cultura, de civilización, en lugar de un mundo y de una economía puramente naturales. Allí se habla de animales domésticos, sin decir para qué sirven, de pan, de vino y de aceite, sin que se diga cómo han sido producidos; el mar es recorrido por las naves.

El discurso de Yahvé que se jacta de su creación en el libro de Job [38-40] es más complejo para utilizar desde el punto de vista de la edad primitiva, porque Yahvé, con su fuerza, su habilidad y su perspicacia en la previsión, evoca sobre todo la creación para justificar el estado del mundo en la época de Job. Se presenta como un artesano, un técnico superior; así, por ejemplo, los búfalos han sido creados en previsión de su colaboración con la agricultura y el caballo por su intrepidez en el combate. El proceso cultural posterior a la edad primitiva, que sigue a la caída, está presentado no sólo como previsto por Dios, sino como una de las

motivaciones del mecanismo de la creación. Por último, este mundo incluye dos monstruos, Behemot y Leviatán, que Dios controla, pero que son muy alarmantes.

Conviene notar que después de la creación y de la caída ocurre un cataclismo, frecuente en las diversas cosmogonías —el Diluvio—, luego de haber acaecido una suerte de segunda creación del mundo.

Los primeros libros del Antiguo Testamento *(Pentateuco)* aportan también una importante noción en las prospectivas del primitivismo. A pesar del desarrollo de las artes y de las técnicas en la organización social y militar que allí están descritas, queda como fundamental la oposición ciudad-desierto. Estos héroes míticos, los patriarcas, viven bajo las tiendas y la tienda se convierte en el símbolo de un ideal judeo-cristiano que se configura como una casi edad de oro.

Junto a esta edad de oro muy particular, otro tema —la compatibilidad mítica del tiempo— es traído en el Antiguo Testamento por Daniel. Daniel expone, en efecto, una compatibilidad y una periodización del tiempo de la historia que tendrá un gran éxito desde dos puntos de vista. Allí está, ante todo, la cronología de los cuatro reinos que se suceden y que el cristianismo medieval buscará aplicar a los imperios de la antigüedad. Por este camino tal teoría abrirá la puerta a un intento de periodización «política» de la historia y, al mismo tiempo, a un bosquejo de descripción y de interpretación de la evolución histórica, desde el punto de vista político y desde el punto de vista cultural. Serán las teorías de la *translatio imperii* (transferencia del poder del imperio romano), que alemanes, franceses y papas se disputarán en el medievo, y de la *translatio studii* (transferencia de la educación, de la cultura y de la religión) que llevará a Chrétien de Troyes, a finales del siglo XII, a efectuar viajes de Grecia a Roma y después a Francia y que a continuación, con el desarrollo de la Universidad de París en el siglo XIII, se convertirá en una sucesión Atenas-Roma-París. Se añadirá, además, la concepción según la cual la historia aleja los centros del poder hacia el Oeste, concepción que animará fuertemente a los conquistadores y colonizadores europeos de las Américas y será una de las fuentes de la ideología occidental.

Daniel presenta, por otra parte, toda una compatibilidad escatológica, que mide el tiempo que separa la creación del acontecimiento de la Quinta Monarquía (la secta bautista puritana de los «Fifth Monarchy Men» tendrá un rol importante en la revolución

inglesa del siglo XVII) y de aquello que el *Apocalipsis* llamará el Milenio.

El *Apocalipsis* no ofrece muchos particulares sobre esta edad mítica futura del Milenio, que no es concebida como un retorno de la edad paradisíaca primitiva, sino como un retorno de Cristo: no un retorno del pasado, sino una re-creación, un acontecimiento del futuro. A lo sumo, puede considerarse que, dado que sigue la caída de Babilonia —condición, ésta, de su advenimiento— y que ésta simboliza contemporáneamente todos los vicios y todos los abusos de los poderes políticos terrestres, será una edad sin poder «civil». Puesto que Satanás será encadenado y puesto que los «santos» del Milenio serán «sacerdotes de Dios y de Cristo con quienes reinarán», será una edad religiosa y virtuosa.

Se pueden, por último, notar dos características importantes y originales de las concepciones judeo-cristianas de la edad del futuro. La primera es que el Milenio estará precedido por un período de calamidad, de catástrofes y de opresión, el reino del Anticristo. *Esa será una edad «de abominación, de desolación» y los siervos* de Dios deberán saber resistir durante esta época de persecuciones. Será para los justos una edad de renuncia y de martirio. Se puede prever, aquí y allá en ciertas circunstancias políticas, qué podrá aportar esta concepción, incluso hasta nuestros días. La segunda es que el paraíso del fin de los tiempos evocado por el judaísmo y por el cristianismo, no es el Jardín de la creación, sino la Sión de los últimos tiempos, la futura Jerusalén. Al ideal naturalista, ecológico, primitivo de la edad de oro tradicional, estas religiones le oponen una visión urbana de la edad de oro futura. Se pueden encontrar los mitos que anteceden esta concepción urbana de la sede eterna de los elegidos de Isaías, luego en el *Apocalipsis,* en la versión yahvista del *Génesis*, en la que se habla de la ciudad de Assur bañada por el Tigris, tercer río del Paraíso, y en los textos babilónicos en los cuales Marduk, al crear el mundo, construyó Babilonia, Nippur, Uruk y, especialmente, «la ciudad» [véase Naissance, 1959, págs. 146-47].

Sin rechazar la idea del Milenio, que ha asumido su oficialidad seguidamente a la integración —también después de muchas discusiones y titubeos— del *Apocalipsis de Juan* con el cuerpo canónico de las Sagradas Escrituras, la Iglesia cristiana se esfuerza por atenuar la distancia; igual actitud tuvo ésta en las confrontaciones de aquellas concepciones que, a partir del Milenio atribuían a toda edad de la historia una duración de mil años. La intención de la

Iglesia era reservar a Dios la elección del tiempo del fin del mundo, sin encerrarla en cálculos *a priori,* luego de salvar la historia y evitar el surgimiento de movimientos milenaristas, cuyo fervor parecía dañino para el orden establecido con la fundación primera y con la oficializada después por la Iglesia.

Para proporcionar a los fieles una cronología ortodoxa de la historia, los intelectuales cristianos partieron de datos numéricos suministrados por la Biblia. Luego de un período de incertidumbres, en el cual se atendieron sobre todo a las periodizaciones sobre la base del número cinco (Orígenes: edad de Adán, de Noé, de Abraham, de Moisés, de Cristo), del seis (Hipólito de Roma: edad de Adán, de Noé, de Abraham, de Moisés, de David, de Cristo), del ocho (*Liber Generationis,* I: edad de Adán, de Noé, de Falech, de Abraham, de Jesús Nave, de David, del cautiverio babilónico, de Cristo) y del siete (*Crónica* de Eusebio de Cesárea en la versión latina de san Jerónimo: edad de Adán, de Noé, de Abraham, de Moisés, de Salomón y de la primera edificación del Templo, de la segunda edificación del Templo bajo Darío, edad de Cristo), tres números atraen la atención de la Iglesia: el seis, el cinco y el tres.

El número seis viene del *Génesis* y de la concepción apocalíptica hebraica de una edad sabática en el fin de los tiempos. Corresponde a los seis días de la creación, seguidos del reposo del séptimo día. De aquí el cristianismo había recabado una división esencial del tiempo, la semana. San Agustín la acreditó como teoría de las seis edades de la historia en numerosos textos (por ejemplo *De divinis quaestionibus, quaestio* LVIII, 2; *De catechizandis rudibus,* XXII, 39; *De civitate Dei,* XXII, 30, 5). Las seis edades son, para Agustín, de Adán a Noé, de Noé a Abraham, de Abraham a David, de David al cautiverio babilónico, del cautiverio babilónico al nacimiento de Cristo, del nacimiento de Cristo al fin del mundo. El fin del mundo comprenderá tres fases: la llegada del Anticristo, el retorno de Cristo, el juicio universal. Agustín agrega, como sostén de su teoría de las seis edades, un argumento tomado de la cultura pagana y no carente de importancia. Las seis edades del mundo son la imagen de las seis edades de la vida del hombre (*«sunt enim aetates sex etiam in uno homine»*, *De divinis quaestionibus, quaestio* LVIII, 2). Estas seis edades del hombre son: la primera infancia, la infancia, la adolescencia, la juventud, la edad madura y la vejez (*infantia, pueritia, adolescentia, juventus, gravitas, senectus.*) El mundo sigue, en consecuencia, como el

uno indiviso, una evolución que va hacia la declinación. Además, así como el mundo se encuentra en la sexta edad, la de la vejez, los cristianos de la tardía antigüedad y del alto medievo viven en un mundo decrépito. El cristianismo retoma y vuelve a formular así la noción de *decadenza* en la historia. Algunos, menos prudentes que Agustín, habrían consolidado la propia convicción de que el fin del mundo estaba próximo.

3. 2. LAS CONCEPCIONES MEDIEVALES

La división en seis edades de san Agustín será retomada por dos de los «fundadores» del medievo que confirmarán el valor de ésta: Isidoro de Sevilla (en su *Chronicon* y en las *Etymologiae* [V, 38,5] y el Venerable Beda (*De temporum ratione* [LXVI y sigs.]).

El número cinco, que fundó otra periodización, está tratado en la parábola evangélica de los obreros de la hora undécima {*Mateo,* 20, 1-16] y en la división de la jornada en el calendario monástico, que desde el alto medievo hasta el siglo XIV ha constituido la medición por excelencia del tiempo de la Iglesia y, a través de su poder sobre el conjunto de la vida de los hombres en el medievo, del tiempo de los hombres del Occidente cristiano. Esta concepción ha sido sostenida por otro «fundador» del medievo, probablemente la más eficaz autoridad cristiana después de san Agustín en la formación de las ideas y de las mentalidades medievales, san Gregorio Magno, que en una homilía dijo: «La mañana del mundo dura de Adán a Noé, la tercera hora de Noé a Abraham, la sexta hora de Abraham a Moisés, la novena de Moisés a la venida del Señor, la undécima de la venida del Señor al fin del mundo» [*Homiliae in Evangelia,* I, *homilia* XIX]. (Serán así reconocidas la mañana, la tercera, la sexta, la novena, las vísperas.)

Una tercera periodización procede, sin duda, del judaísmo a través de la «escuela de Elías» (Eliyyāhū) y del *Talmūd* de Babilonia. Allí se enseñaba que el mundo habría durado 6000 años, 2000 años en la nada, 2000 años bajo la enseñanza de la Tōrāh y 2000 años en el tiempo mesiánico. El cristianismo, introduciendo allí el acontecimiento capital de la encarnación de Cristo, hizo de ésta los tres estados: «antes de la ley, bajo la ley, bajo la gracia» *(status ante legem, sub lege et sub gratia).* San Agustín se hizo eco de este esquema en su tratado *De Trinitate* [IV, 4,7] y también en el *De diversis quaestionibus* [*quaestio* LXVI]. Tuvo el apoyo de algunos importantes intelectuales de la primera mitad del siglo

XII, el polígrafo Honorio de Autun y el teólogo Hugo de San Víctor, cuyas obras fueron largamente difundidas. Ellos enseñaron esta periodización en un sistema articulado. Para Hugo de San Víctor «es preciso dividir toda la serie y el desenvolverse del tiempo en dos estados: el antiguo y el nuevo; en tres tiempos: la ley natural, la ley escrita, la gracia; y en seis edades» [*Exceptionum allegoricarum libri XXIV,* 4; *Tractatus de historia ab Adamusque ad Christum,* I].

Para Honorio de Autun, la teoría de las tres horas identificadas con los tres tiempos «*ante legem, sub lege et sub gratia*», se combina con la concepción de las tres vigilias [*Gemma animae,* I-II] que se encuentra, por ejemplo, también en Bruno di Segni quien escribió en su comentario al Evangelio según Lucas [II, 27]: «Hay tres vigilias, tres tiempos, *ante legem, sub lege et sub gratia*».

Esta periodización en tres partes de las edades de la historia gozó de una enorme fortuna con la difusión, a partir del inicio del siglo XIII, de las ideas de Joaquín de Fiore [véase Buonaiuti, 1931; Crocco, 1960; Reeves, 1969]. El abad cistercense, convertido en superior al final de su vida, de la pequeña congregación de Fiore que había fundado, autor del tratado *De unitate et essentia Trinitatis* que fue condenado como herético en el 1215, después de su muerte, enriqueció la literatura apocalíptica con sus tratados: *Liber concordiae, Expositio in Apocalypsim, Liber figurarum.*

Joaquín periodiza la historia según una visión bi y tripartita. Por una parte hay dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, dos Iglesias, la Sinagoga y la Iglesia de Cristo. Por la otra hay y habrán tres estados, aquel de los laicos o de los casados, el de los clérigos y el de los monjes. Esta organización de la sociedad, que es también un motor de la historia («*tres status saeculi mutationes temporum operumque testantur*» [*Liber concordiae,* citado en Reeves, 1969, pág. 135]), corresponde a las tres personas de la Trinidad. Estos tres estados se vuelven a encontrar en las tres edades de la historia, según el esquema *ante legem, sub lege, sub gratia,* adoptado por Joaquín. Esta tercera edad, que pondrá fin a los dos Testamentos y a las dos Iglesias, sublimándolos, no suprimiéndolos, verá el arribo de la *spiritualis intelligentia* salida de los dos Testamentos (será el «Evangelio eterno») y la *Ecclesia spiritualis* signará el período de máximo florecimiento de la Iglesia de Cristo. El tercer estado o la tercera edad será el tiempo de los monjes y del Espíritu Santo.

Retomado por los contestatarios religiosos del siglo XIII y de

las épocas posteriores, en particular por la corriente «de izquierda» de la tendencia de los Espirituales en el seno o al margen del franciscanismo, mezclándose con la recuperación de la tradición milenarista y con el desarrollo de las profecías sibilinas [véase Sackur, 1898], el joaquinismo, aún permaneciendo sobre el plano místico y teológico, se politizó. Convertido en un arma contra el papado, identificado con la Bestia del *Apocalipsis*, con la Gran Ramera de Babilonia y destinado a desaparecer con el arribo de la Tercera Edad, y, en consecuencia, en favor de los enemigos del papado (así, por ejemplo, el emperador Federico II, presentado como el segundo Carlomagno, el emperador del fin de los tiempos), el joaquinismo es el mejor ejemplo del modo en el cual la historización de los temas de las edades míticas se convierte, en el medievo, en un arma ideológica y política. Bernheim ha demostrado muy bien cómo esa historización había llevado a la manipulación de los conceptos de edad de oro y de edad de hierro al servicio de los grandes poderes del medievo, sobre todo del papado, y cómo ha sido el puesto de lucha entre el clero y el imperio. Después de Agustín, la Iglesia cristiana había más o menos identificado las nociones de «rey justo» y de «rey injusto» o «tirano» con las nociones de «rey de Cristo» o «rey del Diablo», o Anticristo. Para la Iglesia medieval una edad de oro tenía origen cuando existía acuerdo entre la Iglesia y el emperador, es decir, cuando el emperador aceptaba ser el fiel servidor de la Iglesia. Para los príncipes laicos la edad de oro era la instauración de la paz del príncipe, árbitro de concordia y felicidad. Así, al servicio de las instituciones de paz, concebidas tanto como «paz de Dios», como «paz del príncipe», la teoría de las edades míticas alimentaba las grandes disputas del medievo [véase Bernheim, 1918, ed. 1964, págs. 70-109].

Una última manifestación medieval de la politización de los esquemas de las edades míticas se encuentra hacia los últimos años del siglo XV, en la Florencia de Savonarola. La mejor expresión de eso es un tratado de uno de los más grandes sostenedores de Savonarola, el *Oraculum de novo saeculo* (1497) de Giovanni Nesi. En este tratado, Nesi exalta en Florencia la nueva Sión y en Savonarola el hombre de la última cena, del renacimiento *(novissimum convivium, renovatio)* que llevará a Florencia a la edad de oro, una edad de oro cristiana. «He aquí que te introduzco ya en nombre de Dios a la nueva era *(novum illud saeculum)*; te hago acceder a la edad de oro *(ad auream illam aetatem)* que es más

pura y más preciosa que todas las otras, porque no ha padecido ni el apremio del crisol ni el del tiempo. Ve a Florencia donde sólo reina Cristo y donde ha sido distribuida la luz del cielo, luz de aquel arquetipo del mundo que iluminará a todos aquellos que languidecen en la miseria terrestre» [Weinstein, 1970, pág. 197]. En Savonarola y en Nesi confluyen todas las corrientes de la edad de oro y de la edad mítica por venir: nueva creación o retorno de la edad de oro, las teorías antiguas y en especial las virgilianas, las concepcions joaquínicas e incluso las nuevas especulaciones, gracias a las cuales el fenómeno pertenece tanto al Renacimiento cuanto al medievo, ligado al humanismo florentino, que había visto desarrollarse una atmósfera de edad de oro ya en la época de Lorenzo el Magnífico y que había inspirado a Marsilio Ficino su célebre carta sobre la edad de oro, por él enviada el 12 de setiembre de 1492 a Paolo de Middelburg, obispo de Fossombrone [véase Gombrich, 1961].

En el medievo el discurso sobre la edad de oro se aleja del mito y de la teología para deslizarse hacia la literatura. Un testimonio preciso es Jean de Meung que, en la segunda parte de su *Roman de la Rose* (segunda mitad del siglo XIII) describe el mundo «en el tiempo de nuestros primeros padres y de nuestras primeras madres», cuando «los amores eran leales y puros, sin avidez y sin rapiña, y el mundo era muy bueno» (vs. 8324 y sigs.). Y, en especial, la descripción de un mundo «natural»: mundo de la recolección, de la miel, del agua pura, de las espigas no holladas, de la uva no pisada, de la tierra no labrada, de los vestidos de cuero peludo no curtido o de lana no teñida, de vivienda en cabañas de ramas o en cavernas. En la eterna primavera del amor libre, de la danza, de la igualdad entre el hombre y la mujer fuera del matrimonio —este «lugar cautivo»—, edad de libertad, «sin siervos ni bienes», en la cual no se hacían ni viajes ni peregrinajes, donde todos, satisfaciendo cada uno todas sus necesidades en su país, eran ricos del mismo modo. Aún no había «ni rey ni príncipes». Pero un día llegaron el engaño y todos los pecados y los vicios, y, sobre todo, la Pobreza con el hijo Hurto; los hombres comenzaron a extraer del suelo piedras preciosas, inventaron la propiedad privada, se dieron un príncipe y señor («un gran lugareño, el mejor constituido de todos, el más corpulento y el más alto» [*ibid.*, vs. 9579-81]), pagaron impuestos por su sostenimiento y por el de sus guardias (policía). Se acumuló oro y plata, se fabricaron las monedas y las armas. Los ricos construyeron castillos para proteger sus

bienes, aumentaron las diferencias sociales, de modo que un solo hombre podía convertirse en amo de muchos hombres.

3. 3. El pais de Cucaña

El medievo ve nacer una versión original de la edad de oro: el país de Cucaña, más un mundo al revés que un mundo primitivo, más una utopía que un mito.

En la versión más conocida, un *fabliau* de la mitad del siglo XIII, el país de Cucaña es una ciudad, todavía con el sabor campestre, pero hormigueante de oficios, donde comerciantes y artesanos dan todo por nada y donde, sin ningún esfuerzo, reina la abundancia. «En la narración, lo que llama la atención es especialmente el libertinaje: la abadía con las columnas y el claustro cristalizado en azúcar; los arroyos de leche y de miel; las ocas asadas que volaban hasta la boca del consumidor, las alondras preparadas con clavo de olor y con la canela, que formaban el *non plus ultra* de la glotonería medieval y, según Dante, el primer fermento de corrupción; los lechoncitos que corrían por las calles, con el cuchillo ya clavado en el lomo...» En suma, un país de «comilona permanente», donde se desencadenan las «orgías de la fantasía» [Cioranescu, 1971, págs. 96-97].

El final del medievo, se comprende bien —dice justamente Cioranescu— porque esta edad había inventado un relato de este género como «respuesta goliardesca o libertina contra el ascetismo cristiano» y como «acto de fe que sustituye un dios con otro»; en el Renacimiento, Cucaña «más unomía o país sin leyes» que «utopía o país sin lugar» presenta, en confrontación con los mitos cronológicos, todas las ambigüedades de un imaginario reconocido como tal, la fuerza y la debilidad de una fábula que no tiene ninguna relación con la geografía o la historia [véase Graf, 1892-93; Cocchiara, 1956]. Pero, a mitad de camino entre lo imaginario y la realidad, los recuerdos librescos y los relatos de los viajeros, de los peregrinos y de los mercaderes (es la época de Marco Polo), de las fantasías de una edad de oro mantenida o existente que, además de Gog y Magog en el Asia Extrema o en las islas Afortunadas, se mezclan dos mitos orientales que subliman las imaginaciones del Occidente cristiano.

La India y el océano Indico —casi desconocidos— han sido objeto de sueño. Sueño de riqueza y de exuberancia fantástica,

sueño de un mundo, de una vida diversa «en la cual los tabúes son destruidos o sustituidos por otros, en la cual la sensación de extrañeza produce una impresión de liberación, de libertad. Frente a la rígida moral impuesta por la Iglesia se despliega la seducción inquietante de un mundo de la aberración alimentaria en el que se practican la coprofagia y el canibalismo, de la inocencia corporal en la cual el hombre, liberado del pudor de las vestimentas, descubre el nudismo, la libertad sexual, en la cual el hombre, apartado de la indigente monogamia y de las barreras familiares, se da a la poligamia, al incesto, al erotismo» [Le Goff, 1970]. «El Paraíso Terrestre indiano se convierte en un mundo primitivo de la Edad de Oro, el sueño de una humanidad feliz e inocente, anterior al pecado original y al cristianismo» [*ibid.*].

El islamismo que, como el judaísmo y el cristianismo, tiene una escatología y una apocalíptica [Massignon, 1947] y, como el cristianismo, tiene un punto cronológico central en la historia, en este caso la égira, asigna un puesto de gran importancia al paraíso. Al final del mundo, después del juicio universal, los elegidos retornarán a este paraíso primitivo que es un lugar de felicidad en el cual vuelve a encontrarse la quintaesencia de los placeres terrestres [Horovitz, 1923]. Este paraíso en general está situado en el séptimo cielo; el *Corán* y la tradición islámica dan numerosos particulares sobre la vida en el paraíso. Por ejemplo: «Se harán circular, entre los bienaventurados, platos de oro y copas; allí estará lo que es deseado y aquello de lo que los ojos se deleitan y allí estaréis eternamente... Allí encontraréis frutos abundantes que comeréis» [*Corán*, 3, 133]. Estos bienaventurados del paraíso tienen la edad de Jesús, el rostro de José, el corazón de Abraham, la alta estatura de Adán, la bella voz de David y la elocuencia de Mahoma. Llevan una existencia corporal regocijada por los placeres sensuales y gastronómicos. No conocen ni la muerte, ni su hermano, el sueño. La atmósfera del paraíso es una aurora eterna, sin sol, sin luna, ni noche, ni júbilos y los bienaventurados se bañan allí en una luz eterna [Naissance, 1959, pág. 252].

Si se busca ahora reunir los rasgos característicos de la edad de oro, desde la antigüedad al Renacimiento, oscilando entre un polo «natural», en el cual la vida feliz es una vida salvaje y simple, y un polo «cultural», en el cual la felicidad reside en una vida de abundancia y riqueza, se puede resumir simplemente así: el paraíso o la Edad de Oro, digamos la edad de oro paradisíaca, tie-

ne un carácter esencialmente rural. La tendencia es a la recolección, a la desnudez, a la alimentación cruda mientras, entre los griegos, el mito rival de la tecnología es aquel de Prometeo, inventor del fuego. No existen ni comercio, ni industria (explotación de la minería), ni moneda, ni pesos o medidas. Reinan la paz y la juventud, eso es, la inmortalidad. Allí hay de todo hasta saciarse, la necesidad y, sobre todo, el hambre, se han eliminado. Pero el rasgo dominante radica, sin duda, en el hecho de que el trabajo es desconocido. Cioranescu ha visto bien cuando ha descrito, a propósito de la expresión extrema de la edad de oro, el país de Cucaña: «Para el problema del trabajo se había descubierto una solución tan radical como posible en la leyenda del país de Cucaña... A pesar de que la sobreabundancia sea el aspecto más vistoso del país de Cucaña, la ley fundamental no es aquella que ordena llenarse el vientre, sino aquella que obliga a hacerlo sin trabajar... De todo el contenido del relato, esta fantasía constituye sin duda el rasgo materialista más decididamente anticristiano. La religión y la moral cristiana admiten el placer, pero sólo como recompensa del trabajo. Desde el día en que nuestro padre común fue condenado a ganarse el pan con el sudor de la frente y no obstante el rescate, ocurrido luego, de la humanidad perdida con el sacrificio de Cristo, la conciencia de este vínculo necesario jamás se ha abolido. En el país de Cucaña, es la gratuidad, es el abuso que forma la ley» [1971, págs. 94-97]. No se olvide finalmente que la fascinación ejercida por el mito de la edad de oro y la fábula del país de Cucaña deben mucho (como, en otra expectativa de historia mítica, el Apocalipsis) a las imágenes populares o a las creadas por los más grandes artistas que las han ilustrado. Un estudio completo de las edades míticas exigiría una extensa investigación iconográfica.

4. *Del Renacimiento a hoy: ¿fin de las edades míticas? Las etapas de la cronología mítica*

El florecimiento del tema de la edad de oro en el Renacimiento no debe crear ilusiones. En primer lugar, porque la Reforma y la Contrarreforma llevarán a un respeto más rígido de la concepción cristiana del tiempo, que excluye un tiempo circular, un tiempo cíclico, un eterno retorno. Sólo la idea del Milenio en las sectas conservará, quizá, algo. En segundo lugar, puesto que la periodi-

zación de la historia se encamina hacia el éxito de la idea de progreso, que triunfará con el iluminismo en el siglo XVIII.

4.1. La concepcion de la edad de oro en el Renacimiento

Cioranescu [1971] exagera sin más cuando escribe que, a partir del Renacimiento, la tradición clásica se reduce a un simple motivo literario, que sobrevive artificialmente, como todos los temas tratados por la mitología; es una tradición que no vuelve a atarse a ninguna realidad presente, ni a ninguna previsión futura, porque la visión circular del tiempo histórico se ha transformado, ella misma, en una simple imagen sin profundidad; quizá también porque, desde el momento en que no garantizaba más contra la necesidad de trabajar, el mito no hacía más que plantear problemas, sin sugerirnos sus soluciones. Todavía esta tendencia está bien presente. Por cierto, la concepción de la edad de oro asume, en el Renacimiento, características originales, interesantes, que alteran, empero, profundamente el tema tradicional. Para los humanistas, el retorno de la edad de oro no es la regresión a un estado natural sino, por el contrario, después de la barbarie de la *media aetas* (media edad, término e idea apenas han nacido), un renacimiento del mundo que es, sobre todo, el de las letras y de las artes [Reeves 1969, págs. 429-52]. Es la exclamación de Rabelais: «¡Ahora todas las disciplinas son conocidas!» que hace eco a Marsilio Ficino quien afirma que el siglo en el que vive es digno de ser llamado edad de oro porque produce mentes de oro *(aurea ingenia),* las que han vuelto a traer a la luz las artes liberales, ya casi apagadas.

Savonarola pasará de esta concepción humanista de la edad de oro a una concepción ascética y quemará sobre la plaza pública lo que hasta entonces había adorado.

Del mismo modo, un siglo más tarde, Tomás Campanella —cuya obra tolera diferentes lecturas pero que abre el fruto de un hombre del medievo y del primer Renacimiento, fuera del tiempo en la época de Galileo y de Descartes—, en la *Monarchia Messiae* (1605) escribe que en el *saeculum aureum,* aquel de sus esperanzas, se verá la sabiduría humana desarrollarse con la difusión de la paz, la ciencia multiplicarse por la seguridad de la navegación, de los viajes, del comercio y de la información.

La segunda gran originalidad que el tema de la edad de oro representa, deriva de su aplicación a América. Pero se trata toda-

vía de un tema ambiguo. Aun cuando también es cierto que durante largo tiempo la idea de un retorno a un paraíso natural, el descubrimiento del indio «buen salvaje», la creencia en que las Américas sean en efecto las «islas Afortunadas» [Eliade, 1969], es por otra parte cierto —como subraya Cioranescu— que, con el contacto con los indios de las Antillas que no sembraban y no trabajaban y hacían las recolecciones en común, pero conocían la guerra y el odio y un siglo de hierro, «la idea de una edad de oro frugal y pura, primitiva y modesta, había recibido plomo en las alas y su esquema no resistía el análisis» [1971, pág. 88]. E indica, como ejemplo de esta evolución de la edad de oro, Antonio de Guevara, que en su *Libro llamado Relox de príncipes* (1529), evoca una edad de oro de la felicidad «singularmente contenida», en la cual el trabajo es necesario y, sobre todo, en la cual, por vez primera, existe la propiedad privada [véase Levin, 1969].

Del mismo modo no van más allá los esfuerzos de ciertos exégetas católicos por conciliar las teorías cristianas de la historia y el tema de la edad de oro, para acreditar la espera de un papa angélico *(Papa angelicus)* en la tradición de los joaquinianos del siglo XIII. Coelius Pannonius (Francisco Gregorio) en su comentario del *Apocalipsis*, de 1571, cuando describe la séptima edad sabática como el retorno de los *aurea saecula*, no logra definirla más que haciendo alusión a días más felices, a un sol más luciente, a la desaparición del fulgor y del trueno.

Bartolomeo Holzhauser, en su interpretación del *Apocalipsis*, en el comienzo del siglo XVII, define la edad vecina a la felicidad esencialmente con la desaparición de los heréticos y con la realización sobre la tierra de la palabra evangélica. «No habrá allí más que un solo pastor y un solo rebaño, gracias a la constitución de una monarquía católica que reúna a todos los hombres» [Reeves, 1969, pág. 463].

El calabrés Tomás Campanella en su *Monarchia Messiae*, en *De Monarchia hispanica* y en los *Aforismi*, identifica también «la edad de oro socialista» —que se creyó ver en la *Città del Sole*— con la monarquía universal única, como había anunciado Guillaume Postel, y —en la línea de politización joaquinista y medieval del milenarismo— designa a España (después, desilusionado, a Francia) como la monarquía del siglo de la Felicidad; en los últimos años de su vida (1639) verá en el futuro Luis XIV, que apenas había nacido, al monarca universal de la edad de oro.

4.2. Las ideologias de los siglos XVIII y XIX

A partir de la revolución científica del siglo XVII, las edades míticas y la edad de oro no parecen sólo términos literarios, metafóricos, que reúnan, como dice Cioranescu, las viejas lunas de la mitología. Podemos, con todo, preguntarnos si en las ideologías de los siglos XVIII y XIX no están siempre ocultas, más o menos disfrazadas, las viejas ideologías cronológicas. Este rousseaunismo, sobre todo aquel del *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,* parece en verdad una ideología de la edad de oro [véase Lovejoy, 1923; Whitney, 1934].

El romanticismo, sobre todo el romanticismo alemán, por oposición al «progresismo» de las luces, a menudo ha vuelto los ojos hacia un retorno a la edad de oro [véase Mähl, 1965]. El socialismo, dando vuelta el sentido de la cronología mítica y proclamando que «la edad de oro que se creía detrás de nosotros está delante de nosotros» marca, por cierto, como habían hecho el judaísmo y el cristianismo, una vuelta en la concepción de la historia, pero no integra ni siquiera una parte de la ideología cronológica en su milenarismo materialista.

¿La teoría de las tres edades del positivista Auguste Comte no tiene algo que ver con las viejas concepciones de los tres estados, con el joaquinismo, por ejemplo?

Si la teoría de las edades míticas permanece, de modo subyacente, fascinante, eso sucede porque, más allá del contenido esperanzante de temas como la edad de oro, el país de Cucaña o el Milenio, estas teorías hoy extravagantes han sido uno de los primeros esfuerzos —un esfuerzo plurisecular— para pensar y domesticar la historia.

La escatología atribuye un significado a la historia, las edades míticas confieren a ésta un contenido y un ritmo en el interior de este significado. Lo que está en primer lugar en litigio con las edades míticas es la idea de progreso. ¿Era todo, en efecto, mejor al principio? ¿Y se puede ser felices en la historia y en el tiempo, sin negarlos? Con la idea de progreso está también en juego la de civilización. ¿La felicidad, la justicia, la virtud están colocadas en una edad primitiva, de naturaleza salvaje o, como para la escatología, vuelve a encontrarse el contenido revolucionario de la idea de semejanza y la inexistencia de la propiedad privada? O, en cambio, ¿el progreso no está en el desarrollo de las técnicas, de las artes, de las costumbres, en suma, de la cultura?

Las teorías de las edades míticas, sobre todo, han introducido en el dominio del tiempo y de la historia la idea del período y, aún más, la idea de una coherencia en la sucesión de los períodos, la noción de periodización. Como corolario, una cuestión relevante: ¿cómo y por qué se pasa de un período a otro? Deriva de esto una serie de problemas esenciales: los de la *transición,* del *motor de la historia* y, bien entendido, del *significado de la historia.* Por cierto, las concepciones de edades míticas incluso han llenado el pensamiento histórico de datos tanto engañosos o demoledores cuanto revolucionarios. Desde el punto de vista científico se cumplió un gran progreso cuando la periodización no estuvo ligada a edades míticas valorizadas (o desvalorizadas).

En el siglo XVI aparecen dos sistemas de periodización que establecen un cambio en la ciencia histórica. Uno es la división en tres partes de la historia de la humanidad en historia antigua, historia medieval, historia moderna. El otro es la definición aritmética del siglo de cien años en oposición a la noción sacra, mítica de *saeculum.*

En nuestros días, época en la que los historiadores ven con preferencia los errores de aquellas periodizaciones que encierran la historia en falsas barreras, han llegado a olvidarse los progresos realizados gracias a las mismas.

¿Ha muerto, por tanto, la edad de oro? ¿Han muerto las edades míticas? Cuando se percibe la edad de oro de las sectas, la edad de oro de los *hippies* y de los ecologistas, la edad de oro de los economistas del crecimiento cero, se puede pensar en que las edades míticas no están muertas y que conocerán una *renovatio* de la mentalidad, quizás, al menos en las teorías de los historiadores.

CAPITULO II

ESCATOLOGIA

1. Definición, conceptos, afinidad, tipología

El término «escatología» designa la doctrina de los fines últimos, es decir, el cuerpo de las creencias relativas al destino último del hombre y del universo. Esto deriva del término griego, usado generalmente en plural, τὰ ἔσχατα «las últimas cosas» [véase Althaus, 1922; Guardini, 1949]. Pero algunos especialistas, en particular teólogos o historiadores de las religiones, lo usan en singular, ἔσχατον «acontecimiento final» [como, por ejemplo, Dodd, 1936], para designar el día del Señor, el día del juicio universal, según el *Apocalipsis* cristiano. A veces, en los textos dogmáticos en griego, está usado como adjetivo, con referencia a términos que designan el tiempo: ἔσχαται ἡμέραι «los últimos días», ἔσχατος χρόνος «el tiempo último», ἔσχατη ὥρα «la última hora» [véase Kittel, 1932].

Ningún estudio, que yo sepa, informa sobre la fecha en la cual el término ha sido introducido en el lenguaje de la teología cristiana y, de allí, en la historia de las religiones, sin embargo, relativamente divulgado, aún permanece técnico y erudito. Su introducción es reciente. Ella data posiblemente de fines del siglo XIX y el término se ha hecho corriente en el siglo XX. Para los antiguos dogmáticos, que la usaban y escribían en latín, la traducción es *novissima* (y a su vez *novissima tempora*). Esta última expresión era utilizada en el medievo: por ejemplo, cuando en el siglo XIII el franciscano Gerardo da Borgo San Donnino escribió un tratado de «escatología», la *Introductorium in evangelium aeternum,* una introducción al «evangelio eterno» de Joaquín de Fiore, uno de sus adversarios, el maestro parisiense Guillermo de Saint-Amour publicó contra él un panfleto que intituló *De periculis novissimo-*

rum temporum, haciendo así un juego de palabras entre los peligros del fin del mundo y aquellos que los joaquinistas hacían correr a sus contemporáneos.

El término, usado inicialmente —y lo es todavía— sobre todo a propósito de las religiones hebraica y cristiana, ha sido extendido por los historiadores de las religiones a las concepciones sobre el fin del mundo existentes en otras religiones, y por los etnólogos a las creencias en este campo de las sociedades llamadas «primitivas». Sin embargo, especialmente en algunos filósofos y teólogos del siglo XX, existe la tendencia a ampliar el sentido del término y, sobre todo, del adjetivo «escatológico». El teólogo protestante Cullmann, que considera «arbitraria» esta extensión del significado, así la define a partir de las ideas de otro filósofo protestante, Bultmann y de sus discípulos. Según los secuaces de Bultmann, es «escatológica» toda circunstancia en la cual el hombre se ve colocado frente a una decisión. Cullmann, considerando que estos conceptos traicionan la influencia del existencialismo de Kierkegaard, objeta: 1) «Los términos "escatología" y "escatológico" se refieren al *tiempo final,* no al *tiempo de la decisión.* Por cierto el tiempo final es también tiempo de decisión, pero no todo tiempo de decisión es final». 2) «Etimológicamente [la palabra] tiene un significado exclusivamente temporal; si en cambio —como sucede entre los bultmannianos— se abandona propiamente el carácter temporal intrínseco al término ἔσχατα, sería preciso de manera coherente abandonar también el *término»* [1965].

La escatología concierne por un lado al destino último del individuo, por el otro, al de la colectividad —humanidad, universo. Pero, puesto que me parece que esta consideración de las enciclopedias contemporáneas conduce arbitrariamente a los individuos a un término que se ha formado y ha sido usado tradicionalmente para hablar de los «fines últimos» colectivos, y puesto que el destino final individual depende muy largamente del destino universal, trataré esencialmente de la escatología colectiva.

La escatología individual asume real importancia sólo en la perspectiva de la salvación, la cual tiene, es verdad, un puesto de primer plano en las especulaciones escatológicas, pero no es seguro que ella sea fundamental ni original en las concepciones escatológicas [véase § 4]. Los problemas ligados a la escatología individual son esencialmente los de un juicio después de la muerte, de la resurrección y de la vida eterna, de la inmortalidad.

En la religión del antiguo Egipto y en la cristiana, el acento está puesto sobre el juicio, el hinduismo y el catarismo creen en la migración de las almas, la metempsicosis, mientras la mayor parte de las religiones profesa la creencia en una sobrevida individual única que atañe al cuerpo y al alma (pero en el cristianismo el alma es inmortal, mientras el cuerpo no volverá más que en la resurrección). A veces la supervivencia en el más allá está concebida de modo muy vecino a la vida terrena (islamismo), pero muy a menudo el más allá, respecto del juicio, tiene un carácter de gozo o de dolor. La antigüedad grecorromana ha hecho de la mansión de las sombras un lugar de tinieblas y tristeza —el Hades— a pesar de que a los héroes se les prometieran los más serenos Campos Elíseos. Para los sumerios el más allá se presenta bajo la forma de un «país sin retorno», igualmente tenebroso y terrible. En compensación, el otro mundo de los celtas es un mundo de placeres para los cuerpos y las almas, así como el Walhalla germánico, reservado, empero, a los dioses y a los héroes. El cristianismo, enlazando estrechamente vida terrena y vida eterna, ha designado un lugar de castigo, el infierno, un lugar de recompensa, el paraíso, y ha inventado un más allá temporal intermedio, el purgatorio (generalmente rechazado por los cristianos griegos, por muchos herejes del medievo y, finalmente, por los protestantes). El budismo prevé, al término de una larga ascesis, un paraíso de completa indiferencia, el *nirvāna*.

Los desarrollos doctrinales y las condiciones históricas han vuelto a veces difícil distinguir netamente entre escatología y conceptos afines. El reconocimiento de estos vínculos permite deducir mejor la importancia filosófica e histórica de la escatología, pero obliga a añadir precisiones o a hacer distinciones. Se trata, en gran parte, de conceptos y de ideas vistas en el cuadro de la escatología judeo-cristiana.

La escatología ha estado precisándose a través de las narraciones de naturaleza profética que describían una ἀποχαλυψιζ «revelación» de los acontecimientos del fin de los tiempos. Estas narraciones hebraico-cristianas han sido, en su mayor parte, escritas en los siglos inmediatamente precedentes a la era cristiana y en los primeros siglos de esta era; uno de ellos, el *Apocalipsis de Juan,* ha sido introducido por el cristianismo en el corpus del Nuevo Testamento. Dada la considerable importancia asumida por estos escritos, ya desde el punto de vista dogmático, ya desde el histórico, la apocalíptica está estrechamente ligada a la escatología.

Cullmann ha distinguido justamente, desde el punto de vista del teólogo, escatología y apocalíptica. Allí está anunciado el hecho de que los apocalipsis judeo-cristianos datan del judaísmo que sucede al Exodo y son un género literario nacido del interior de la escatología judeo-cristiana. El apocalipsis, aun cuando haya sido lanzado como hecho de actualidad, se aleja del presente y de la historia para evocar un acontecimiento enteramente separado de «nuestra experiencia de este mundo». Finalmente, «falta a los "apocalipsis" propiamente el vínculo con la historia de la salvación, tan característico de la escatología bíblica, ya en el Antiguo, ya en el Nuevo Testamento» [1965]. Por el contrario, Cullmann rehúsa aceptar la hipótesis según la cual los apocalipsis son «puras especulaciones, únicamente en función de la satisfacción de la curiosidad humana» [*ibid.*], y la inclinación hacia el sentido peyorativo del sustantivo y del adjetivo que derivan de éste. Se verá a continuación la importancia capital de la apocalíptica en la escatología judeo-cristiana y las manipulaciones y perversiones a las que se ha prestado.

Las concepciones escatológicas ponen a menudo, entre el aquí actual y el más allá del fin de los tiempos, un largo período «de aquí abajo» que es una prefiguración terrena del más alla. Esta nueva era, esta instauración del cielo sobre la tierra *(heavens on earth)*, debe, según el *Apocalipsis* [20, 1-5], durar «mil años», cifra simbólica que indica una larga duración sustraída del transcurrir normal del tiempo. El Milenio ha dado su nombre a una serie de creencias, de teorías, de movimientos orientados hacia el deseo, la espera, la realización de esta era: se trata de *milenarismo* (o, según la derivación griega, *quiliasmo*). A menudo la llegada de esta era está ligada a la venida de un salvador, de un guía consagrado a la preparación del fin de los tiempos, dios u hombre, u hombre-dios, llamado por la tradición judeo-cristiana Mesías, de donde el nombre de *mesianismo* dado a los milenarismos o movimientos similares concentrados en torno a un personaje.

Milenarismos y mesianismos han asumido una importancia de primer plano en la escatología, y serán tomados en consideración en el cuadro de la evolución histórica de la escatología judeo-cristiana [sobre el milenarismo, véase Cohn, 1957; Thrupp, 1962; sobre el mesianismo véase Wallis, 1943; Desroche, 1969].

Pero no hay que olvidar que el milenarismo está concentrado sobre aquella parte del «fin de los tiempos» que precede al fin verdadero y propio, y el programa de los movimientos milenarísticos

es, por consiguiente, casi fatalmente, político y religioso al mismo tiempo; a menudo su característica es incluso la de confundir lo político y lo religioso (véase, por ejemplo, el caso de Savonarola). Por otra parte, Desroche subraya a justo título que, «si la tradición escatológica tiene en vista el fin del mundo, la tradición mesiánico-milenarista mira sólo al fin de *un* mundo en el momento del gran día, el *Millenial Day,* que será a un tiempo el inicio de una nueva Era, de una nueva Epoca, de un nuevo Mundo» [1969, pág. 23].

Los apocalipsis, género literario característico de la escatología, proceden en general bajo forma de visiones, pero el tiempo del fin es a menudo evocado bajo forma profética. Hay allí dos momentos en los que escatología y profetismo se entrecruzan [véase Guariglia, 1959]. Por ejemplo, muchos tratados medievales atribuidos a Joaquín de Fiore llevan títulos de profecías: *Vaticinium Sibillae Erithreae, Oraculum Cyrilli cum expositione abbatis Joachim, Vaticinia de Summis Pontificibus, Prophetiae et epistolae Joachimi Abbatis Florius;* y muchos otros tratados han sido intitulados *prophetiae* [véase Reeves, 1969].

Dodd avecina y distingue, desde un punto de vista exegético, profetismo y escatología: «A la profecía siguió la apocalíptica. Ella también se movió sobre las pautas proféticas, pero con algunas diferencias. En particular virtualmente rechazó toda tentativa de ver el designio de Dios en el presente» [1936]. Pero, agrega, «tanto en la profecía como en la apocalíptica el acontecimiento divino, el ἔσχατον, es siempre una "vuelta" decisiva» [*ibid.*].

Se puede decir, más simplemente, que el acontecer de la profecía no siempre es el del fin de los tiempos y que se encuentra especialmente situado en la historia; sin embargo, históricamente, escatología y profetismo a menudo se han unido puesto que se ha establecido un vínculo entre la primera fase del fin de los tiempos y la historia presente e inmediatamente futura.

Otra afinidad, a un tiempo histórica y conceptual, es la que existe entre escatología y utopía. En páginas célebres, Mannheim ha acrecentado esta afinidad en el inicio de la época moderna en Europa. Ella se habría verificado en los siglos XV y XVI, sobre todo entre los husitas en el siglo XV, luego, en el XVI, por obra de Thomas Münzer y de los anabaptistas (véase § 5). Según Mannheim «el quiliasmo orgiástico de los anabaptistas» ha sido «la primera forma de la mentalidad utópica» [1929]. La utopía milenarista es un cuerpo de doctrinas que tienden a un modelo de

millenium que se debe realizar en un cuadro especial y temporal. Según Mannheim «carece absolutamente de importancia (también eso puede ser significativo para la historia de las variaciones de los *motivos*) que en el lugar de una utopía temporal, obtengamos una utopía espacial» [*ibid*]. Sin embargo es preciso notar que la utopía no es de necesidad milenarista, y que su horizonte puede limitarse a un modelo ideal por realizarse también sin la previsión y la espera de una segunda fase y de un último día. Empero, aun cuando la utopía tenga un punto de partida histórico, por lo general bien preciso, y tienda a sustituir —de manera violenta o no— una situación histórica dada, apunta, como bien lo ha demostrado Lapouje [1973], a matar el tiempo por odio tanto a la historia como a la escatología. Estos vínculos entre escatología y utopía han sido puestos bien en evidencia por Tuveson en su obra *Millenium and Utopia* [1949]. Para sintetizar los vínculos entre los dos conceptos, Eliade ha atendido, por otra parte, a una serie de estudios sobre la mentalidad utópica y milenarista en América, ya de autores blancos americanos (del siglo XVI al XX), ya de los indios guaraníes [1969].

Finalmente, puesto que la escatología toma forma, a menudo, a través de la referencia, explícita o implícita, a los orígenes (en efecto, el fin de los tiempos aparece a menudo, más o menos, como un retorno al origen de los tiempos, y el fin del mundo está puesto en relación con su misma creación), ella mantiene estrechos lazos también con el mito. Esta problemática tiene, por otra parte, el interés de integrar, en el campo de la escatología, los mitos paradisíacos de los primitivos y de los pueblos antiguos [véase Eliade, 1963]. Como afirma Eliade [*ibid.*], «los mitos del fin del mundo han cumplido un rol importante en la historia de la humanidad. Ellos han puesto en evidencia la "mobilidad" del "origen": en efecto, a partir de un cierto tiempo, el "origen" no se encuentra únicamente en un pasado mítico, sino también en un porvenir imaginario».

Mito y escatología tienen dos estructuras, dos caminos diversos. El mito está volcado al pasado y se expresa a través del relato, la escatología mira al futuro y se rebela en la visión o en la profecía que «ejecuta la transgresión del relato: una nueva intervención de Yahvé es inminente, y esto cancelará lo precedente» [Ricœur, 1971, pág. 534]. Pero mito y escatología «han podido coaligarse para dar, por un lado, la idea de una creación interpretada como primer acto de liberación, por el otro, la idea de liberación inter-

pretada como acto creador. La escatología, sobre todo en la tardía literatura del canon hebraico, prefigura una forma de profecía susceptible de convenir nuevamente con el mito» [*ibid.*, pág. 535].

Finalmente, la confrontación entre mito y escatología tiene la ventaja de aclarar una exégesis de la escatología bíblica que tiende propiamente a la desmitización de la escatología judeo-cristiana. Es éste, en esencia, el camino surcado por Bultmann [1954; 1957]. Se trata de interceptar la escatología cristiana de los mitos de la creación debidos en gran parte a la influencia griega que la alejan de su verdadero objeto —el fin de los tiempos—, para llevarla a los orígenes, y que vuelve vana la idea de la instauración de una era nueva, transformándola en el regreso de la originaria. Según Bultmann [1954], Jesucristo no es un fenómeno histórico del pasado, sino que está constantemente presente como palabra de gracia.

Antes de presentar las diversas formas de escatología y de seguir el desarrollo de la escatología judeo-cristiana, es útil señalar las tipologías más comúnmente adoptadas por los especialistas de historia de las religiones.

Glasenapp [1969] distingue dos grandes tipos de religiones según su actitud en las confrontaciones de la creación y del fin del mundo: 1) el judaísmo, el zoroastrismo, el cristianismo y el islamismo creen que ha existido una creación y que habrá un fin del mundo sin llamado, seguido de una eternidad feliz; 2) el hinduismo, el budismo y la mayor parte de las escuelas del universismo chino enseñan que el cosmos se encuentra en una alternancia perpetua de situaciones: periódicamente un universo aparece, subsiste por algún tiempo, después desaparece en una catástrofre; luego un período de reposo, un nuevo universo comienza a formarse, y éste, después de haber durado un tiempo enorme, es a su vez aniquilado. Y esta sucesión se desarrolla sin inicio ni fin.

Esta tipología tiene el inconveniente de tener en cuenta sólo el contenido interno de las religiones, sin tener presentes los tipos de sociedades y las épocas en las que las creencias escatológicas se han formado y desarrollado. Ella transmite muy estrechamente creencias sobre la creación y creencias sobre el fin del mundo. Además, no tiene en cuenta el carácter privilegiado de la religión judeo-cristiana en la elaboración de una escatología en el sentido pleno, preciso y consciente del término.

Bleeker [1963, págs. 250-72] ha propuesto otra tipología: a) la religión primitiva; b) las religiones de la antigüedad; c) el gnosti-

cismo; d) las religiones de la India; e) las religiones fundadas sobre una revelación profética, es decir, el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo.

Esta clasificación, más sociológica e histórica, presenta empero dos inconvenientes: 1) el de confundir en una misma categoría formas muy diversas de escatología de las sociedades llamadas «primitivas», mientras deben distinguirse, por lo menos, las escatologías «primitivas», como pueden ser las cultivadas a través de los mitos, y las escatologías nacidas en contacto con la moderna colonización de los blancos, que generalmente se expresan bajo forma de milenarismo; 2) el de ensombrecer el carácter peculiar de la escatología judeo-cristiana; eso no significa que el judaísmo y el cristianismo ocupen un puesto privilegiado entre las religiones, pero conviene reconocer que la escatología —así como ha aparecido en la historia y en la ciencia de las religiones— se ha desarrollado en el cuadro judeo-cristiano, y es sólo por extensión que se ha llegado a hablar de escatología a propósito de otros sistemas religiosos.

Se comenzará sin embargo por las escatologías de las religiones diferentes de la judía y de la cristiana, distinguiendo las escatologías «primitivas» de las teleológicas (como la judeo-cristiana) y de las «del eterno retorno»; luego se estudiarán las bases doctrinales de las escatologías hebraica y cristiana, es decir, el contenido y la naturaleza de éstas en su contexto histórico y doctrinal originario; después, la evolución en la tardía antigüedad y en el medievo de las escatologías hebraicas y sobre todo, cristianas; seguidamente, la gran mutación de la escatología cristiana en los tiempos modernos, así como Mannheim la ha definido a través del encuentro del milenarismo y de la revolución social. Las dos últimas partes están dedicadas, por un lado, a la renovación escatológica de los siglos XIX y XX marcados por la aparición del milenarismo en el Tercer Mundo, por el nacimiento de los milenarismos «laicos», por la renovación escatológica de la teología cristiana, católica y sobre todo protestante, finalmente, por el surgimiento de una mentalidad apocalíptica difusa, ligada a la energía nuclear, y, por otra parte, a algunas reflexiones sobre escatología e historia desde el punto de vista del saber histórico.

2. *Escatologías no judeo-cristianas*

2.1. ESCATOLOGIAS «PRIMITIVAS»

Según Eliade, «en forma sumaria podría decirse que, para los primitivos, el fin del mundo ya ha acaecido, aun cuando deba repetirse en un futuro más o menos lejano»[1963]. En efecto, las cosmogonías de los primitivos a menudo están integradas por los mitos de los cataclismos cósmicos (terremotos, incendios, desmoronamientos de montañas, epidemias), los más frecuentes de éstos son los mitos del diluvio. Por otra parte, al confrontarlo con los mitos que narran el fin del mundo en el pasado, los mitos que se refieren a un fin por venir, son extrañamente poco numerosos entre los primitivos. Según Lehmann [1931], esta pretendida rareza de una escatología verdadera y propia de los primitivos proviene, quizá, sobre todo de errores de los etnólogos, quienes —en su trabajo— raramente se habrían planteado tal problema, y, además, habrían malinterpretado el hecho de que las lenguas de estos primitivos a menudo ignoran el tiempo futuro.

Las condiciones del fin del mundo están concebidas, en general, en tres modos principales por las sociedades «primitivas». O eso sucede por culpa de los hombres que han cometido pecados o errores rituales; por ejemplo, una etnia de una isla de las Carolinas, namolut, cree que un día el Creador aniquilará a la humanidad a causa de sus pecados, pero que los dioses continuarán existiendo. O, en cambio, es la pura voluntad de un dios la que pondrá fin al mundo. Este dios puede ser bueno o malo. Para los kui de Nueva Guinea, el creador Mãlenfung, que se ha adormecido después de haber creado el universo, se despertará para destruir el cielo que se abatirá sobre la tierra y hará desaparecer toda forma de vida. Los negritos de la península de Malaca piensan que el dios Kurei, al que definen como «malo», destruirá un día a los hombres y al mundo, sin distinción entre buenos y malos. En sentido contrario, para los habitantes de las islas Andamane, el dios Puluga destruirá la tierra y la bóveda celeste con un terremoto, pero resucitará a los hombres, cuerpo y alma de nuevo unidos, que vivirán eternamente felices, ignorando enfermedades, muertes y matrimonio. O bien, finalmente, la causa del fin del mundo puede deberse simplemente a su decadencia, según un proceso de degradación continua. Por ejemplo, entre los indios cheroquíes de América del Norte, «cuando el mundo esté viejo y consumido, los

hombres morirán, las cuerdas que mantienen la tierra unida al cielo se romperán y la tierra se abismará en el océano» [Alexander, 1916, pág. 223].

Para algunos pueblos, el fin del tiempo verá el retorno de un personaje benévolo, que traerá la prosperidad y la felicidad de los primeros tiempos. Por ejemplo, los pigmeos de Gabon esperan el retorno de Kmvum, el primer hombre. Los tártaros de los Altai piensan que el emperador de los cielos, Tengere Kaira Khān —que vivía sobre la tierra con los hombres del alba de los tiempos, y que después la dejó a causa de sus pecados—, volverá a la tierra, después de la desaparición del mal, para juzgar a los hombres. Los indios salish, en el noroeste de América del Norte, creen que cuando el mundo haya envejecido, un coyote anunciará el retorno del «amo» sobre la tierra y el fin del mundo, que estará seguido por una re-creación y por la resurrección de los hombres que vivirán entonces en felicidad. Esta espera de un salvador en el fin de los tiempos se avecina a ciertas afirmaciones escatológicas «primitivas» del milenarismo y del mesianismo judeo-cristiano.

Para los indios de América, en particular, «la mayor parte de los mitos del Fin implican ya una teoría cíclica (como para los árticos), ya la creencia en que la catástrofe estará seguida por una nueva creación, ya finalmente la creencia en una regeneración universal que se verifica sin cataclismos» [Eliade, 1963]. Tales creencias avecinan la escatología de estos pueblos a la de las religiones orientales que profesan el mito del eterno retorno y, en definitiva, de la eternidad del mundo, dado que a toda destrucción sucede una re-creación.

La escatología espectacular de una etnia de América del Sur, los guaraníes, ha dado lugar a muchos estudios [se encontrarán las referencias a los más importantes en Eliade, 1969].

Desde comienzos del siglo XVI se conoce una serie de migraciones de los guaraníes a través de América del Sur, sin que estos movimientos puedan relacionarse con la llegada de los españoles, pero el contacto con los blancos ha convertido, por cierto, en más taciturna y exasperada su escatología. Parece que estas migraciones han estado, en primer lugar, orientadas hacia el Este, donde estaba situado el paraíso escatológico, pero que actualmente la dirección principal es la búsqueda del centro de la tierra y del cenit. Estos movimientos migratorios han sido estudiados con particular atención por el etnólogo brasileño Nimuendajú que, en 1912, encontró cercano a San Pablo a un grupo de guaraníes pro-

cedentes del Oeste, que se volvían de allí con la certeza de que su fracaso en la búsqueda del paraíso había sido causado por el hecho de haber adoptado la vestimenta y el alimento de los blancos. Los guaraníes creen que una catástrofe natural, incendio o diluvio, habría destruido a un mundo anterior y están convencidos de que se repetirá. La única posibilidad de huir de este cataclismo último es refugiarse a tiempo en la «Tierra sin Mal» o «Cielo», fuera del tiempo y de la historia, sin dolor, ni enfermedades, ni injusticias. Estas migraciones se apoyan sobre la idea de que el mundo conoce una extinción, un estancamiento cósmico tal que él mismo aspira a su propio fin, e invoca al Creador que podrá llevar a cabo luego una nueva creación. Para encontrar la «Tierra sin Mal», los guaraníes se abandonan a largas danzas que tienen el fin de acelerar la destrucción del mundo decrépito y revelar el «camino» que lleva al paraíso. En todas las creencias y en todas las prácticas, los chamanes (ñanderu), que son expertos en el «camino» y maestros en escatología, desempeñan un rol importante.

2.2. Escatologias del eterno retorno

Estas doctrinas predominan en el Oriente y en el Extremo Oriente, con numerosos aspectos de los que es imposible aquí hablar en detalle.

Que el mundo haya sido o no creado, que el creador sea un dios o una diosa, un hombre (el Primero, o Progenitor) o bien la potencia impersonal del destino, eso sucede, según ritmos y procesos diversos, a través de fases de declinación, de muerte y de regeneración: los fines del mundo no son más que fines provisorios. Este concepto se expresa a través de un doble sistema cíclico, el ciclo anual, que es proceso de muerte y al mismo tiempo de resurrección. De aquí la importancia esencial del Año Nuevo, rito de renacimiento y de recreación [véase Eliade, 1949; Le Goff, 1977].

La antigua religión china sostiene que el mundo sufre una alternancia de largos ciclos de actividad y de hibernación por el juego entre el principio masculino *yang* y el principio femenino *yin*, que también operan en el ciclo anual. Cuando el *yang* domina, existen la actividad, la fecundidad, la luz, el calor, la sequía (primavera y verano). Cuando el *yin* tiene lo mejor, existen en cambio la pasividad, la oscuridad, el frío, la humedad (otoño e invierno). Un mundo sujeto a este eterno ciclo no tiene ni principio ni fin.

Del mismo modo, en el hinduismo, el mundo, que no tiene ni principio ni fin, pasa a través de ciclos que terminan con la desaparición del mundo actual, seguida de la creación de un mundo nuevo efectuada por un nuevo demiurgo. Cada mundo pasa por cuatro edades *(yuga)*, y mil *yuga* forman una *kalpa*, que representa un día del dios Brahmā, actual delegado del Dios supremo, que es eterno. Entre un *yuga* y otro, Brahmā se adormece, y el universo está suspendido entre el fin de un mundo y el principio de otro. La vida de Brahmā debe durar cien *kalpa*. El mundo actual es la última fase, fase de decadencia (el maligno *yuga* de Kāli). Individualmente los hombres viven en el interior de una cierta parte de un cielo, en cuyo curso pasan de un estado humano a un estado animal o vegetal, por metempsicosis. La duración de esta vida múltiple y la forma de las reencarnaciones individuales dependen de las acciones y de los méritos del individuo *(karman)*. Al final de esta existencia, ya por agotamiento de su *karman*, ya por gracia divina, el alma individual retorna a la tierra, o, si es salvada, viene recogida en el cielo divino, donde lleva una vida feliz sobre el modelo de la vida terrestre.

También en el budismo existe, por cada mundo que compone el macrocosmos, una sucesión de períodos de existencia y luego de destrucción, seguidos por una nueva generación. Cada uno pasa por períodos de progreso y períodos de decadencia. Finalmente, los últimos hombres se matan entre sí en una batalla final, con excepción de algunos sobrevivientes refugiados en los bosques, que se convierten en los progenitores de la humanidad siguiente. Al final de veinte períodos de crecimiento y declinación, el mundo es destruido por el agua, por el fuego o por el viento, a la espera de la creación de otro mundo. En el curso de sus vidas, los hombres pueden merecer huir de estos ciclos eternos, ingresando en la vida eterna y privada de dolores del *nirvāna*, que no se puede describir. En esta redención el precio del sufrimiento tiene un puesto muy importante.

Dos religiones —que asumen el concepto de eterno retorno, aun cuando la escatología no ocupe en ellas un puesto muy importante— han ejercido una influencia no desdeñable en la escatología judeo-cristiana: la religión griega antigua y la gnosis, aun cuando, en verdad, se trata de movimientos o ideas religiosas antes que de religiones verdaderas y propias.

Las religiones de la antigüedad —salvo pocas excepciones— han mostrado escaso interés por la escatología, porque creían en la

solidez del orden del mundo establecida por la creación divina. A lo sumo, puede notarse el temor al debilitamiento del orden cósmico y del desencadenarse de un cataclismo natural que provocaría la destrucción del mundo: entre los celtas, los lapones, los esquimales se ha podido constatar, sobre todo, el temor de la caída del cielo; para los pueblos indogermánicos existía el terror de un invierno terrible; entre las poblaciones de la Europa atlántica, el de la embestida de la tierra por parte del océano. Pero desde Babilonia hasta el extremo occidental, desde el Egipto hasta el Artico, el temor del fin del mundo y el deseo de un mundo mejor, verdaderamente no aparecen. En el célebre poema de Hesíodo, *Los trabajos y los días* (mediados del siglo VII a. C.), cuyo tema es la sucesión declinante de las edades de la tierra, no se habla, en verdad, del fin del mundo. Para estos pueblos de la antigüedad, hay allí sólo un interés más o menos grande, como se ha visto, respecto de la suerte individual de los hombres después de la muerte. Esta preocupación está particularmente viva entre los antiguos egipcios, para quienes hasta se ha creído poder entrever huellas, inciertas y difíciles de interpretar, de escatología [véase Lanczkowski, 1960].

Existen todavía dos excepciones notables. Una, en el cuadro de la mitología germánica, es la profecía de Ragnarök en el poema del *Edda* intitulado *Völuspà*, que es una descripción del mundo desde su principio hasta su fin. El último episodio pone a los dioses a la caza de las fuerzas demoníacas (por ejemplo el combate de Thor con la serpiente). Ellos se matan, uno al otro, la tierra se abisma en el mar y el mundo desaparece en el fuego y en el humo. Pero del océano surge un nuevo mundo, verde y joven, donde los ases hacen reinar nuevamente a la justicia y los dioses se reconcilian.

La otra excepción es la célebre *Egloga IV* de Virgilio. Deben situarse en la línea de los oráculos atribuidos a la Sibila —literatura de profecías de carácter escatológico, muy viva en el ambiente oriental helenizado, por ejemplo en Alejandría— los célebres versos (donde se habla de una última edad [*ultima aetas*], del retorno de la Virgen [*iam redit et Virgo*], y de un niño salvador, que nada tiene que ver con la Virgen María ni con Cristo, ni tampoco con la familia del emperador Augusto), que hacen referencia a un retorno de la edad de oro [véase Carcopino, 1930; Jeanmaire, 1930, 1939].

Se trata pues —como para los pueblos primitivos— de una

escatología vuelta al pasado. Esta literatura sibilina transmite el concepto griego fundamental de un «tiempo circular», con el cual precisamente el judaísmo y el cristianismo rompen para sustituirlo con el concepto de un tiempo lineal. Cullmann ha insistido mucho sobre este cambio esencial: «Es necesario que partamos de esta constatación fundamental, y es que para el cristianismo primitivo, como para el judaísmo bíblico y para la religión iraniana, la expresión simbólica del tiempo es la *línea*, mientras que para el helenismo es el *círculo*» [1946].

Ahora bien, el concepto cristiano del tiempo ha sido muy pronto contaminado, si no «sofocado» (para usar la expresión de Cullmann), por este concepto griego, y, como se verá, una de las tendencias principales de la renovación escatológica cristiana actual —y en particular de la «desmitización» de Bultmann— consiste en la contaminación helénica.

No sólo helénica sino también gnóstica. Es ésta la constatación de Cullmann: «La primera alteración de la concepción del tiempo propia del cristianismo primitivo no se verifica en la epístola a los Hebreos ni tampoco en los escritos de Juan... sino en el *gnosticismo*» [*ibid.*]. Jeanmaire es de la misma opinión, pero éste agrega que estas influencias son anteriores al cristianismo, y es, en efecto, propio del cristianismo primitivo que el concepto de tiempo que se vuelve hacia los orígenes y no hacia el futuro ha sido introducido en la apocalíptica judeo-cristiana de la gnosis precristiana helenizada.

La gnosis afirmaba que el mundo, como el hombre, debía seguir un curso circular, simbolizado por la serpiente que se muerde la cola; el hombre y el mundo, alejándose de Dios desde la creación, se abisman en las tinieblas, de las que Dios los hace emerger siguiendo al contrario un recorrido circular, enviando un salvador que debe, también él, seguir este tipo de recorrido: encarnarse y entrar en las tinieblas, para retornar a la luz o al origen, salvando así a los hombres, a los cuales la γνωσιζ «conocimiento» ha enseñado qué camino debe seguir hacia la salvación [véase sobre todo Puech, 1978].

Una forma de gnosticismo ha desarrollado una escatología explícita y coherente, el maniqueísmo, que teoriza el dualismo entre el Bien y el Mal, la Luz y las Tinieblas; cada una de estas entidades tiene su propio Príncipe o Dios. El mundo ha nacido de la separación de los dos principios, y su historia es la de su lucha en lo exterior y en el interior del hombre, es la lucha entre materia

(o carne) y espíritu. Después del gran trabajo final, el Bien prevalecerá, Cristo vendrá a la tierra por un breve reino final, el mundo después será destruido y la luz, definitivamente separada, y victoriosa sobre las tinieblas, reinará eternamente.

2.3. LAS RELIGIONES DEL FUTURO

En esta categoría, que es la del judaísmo y del cristianismo, se encuentran las grandes religiones reveladas, el zoroastrismo (y el parsismo) y el islamismo. Tales religiones consideran la historia como una revelación en el curso de la cual Dios, por medio de sus profetas, anuncia y guía la realización de su reino: «La historia es parangonable con un drama que corre hacia su fin inevitable» [Bleeker, 1963, pág. 263].

En el zoroastrismo la lucha comienza con la creación del mundo entre Asă, la verdad, y Druj, la mentira, y continuará hasta la victoria final de Asă obtenida después de una gran batalla y un juicio de los buenos y de los malos mediante la prueba del metal ardiente o del fuego. Pero la escena final es más bien una escena de renovación que un proceso. La parte optimista de la escatología zoroastriana se ha acentuado ulteriormente en su forma india ortodoxa, el parsismo. La escena final, en la parte más reciente del *Avesta,* se presenta como una «maravillosa creación» en la cual los mismos malos son purificados y salvados [véase Söderblom, 1901].

El islamismo ha extraído gran parte de su escatología de la Biblia y del cristianismo. Sus creencias se basan sobre algunos pasajes del *Corán,* por ejemplo la *surā* 81 [véase Bleeker, 1963, pág. 270, nota 1], y sus ulteriores complementos, algunos de los cuales reflejan influencias populares.

Señales, prodigios y revelaciones deben anunciar el aproximarse del fin del mundo. En particular aparecerá un monstruo —Dadjdjal, el Anticristo— que será muerto por un profeta, Isa (Jesús) o el Mahdi. Después de un período de paz, la primera trompeta sonará y todos los hombres morirán. Después la segunda trompeta los resucitará para el juicio. Alá, consultando los libros de las Buenas y de las Malas Acciones, separará a los Buenos, recibidos en el paraíso, de los Malos, relegados en el infierno. Paraíso e infierno serán subdivididos en grados según los méritos o faltas de cada uno.

3. *Base doctrinal e histórica de la escatología judeo-cristiana*

La escatología judeo-cristiana se ha formado a través de la Biblia. La escatología judía descansa fundada sobre el Antiguo Testamento, mientras que para el cristianismo los mayores acrecentamientos que el Nuevo Testamento imprime a la escatología veterotestamentaria son sin duda más importantes, por cuanto son varias las interpretaciones de la escatología neotestamentaria. De cualquier modo es necesario fijar la atención sobre el último libro del Nuevo Testamento, el *Apocalipsis de Juan,* ya por su importancia excepcional en la escatología cristiana, ya por la necesidad de volver a situarlo en una lectura judía y cristiana que va más allá del Nuevo Testamento.

3.1. La escatologia veterotestamentaria

El punto de partida de la escatología judía está registrado, a partir del *Génesis* [12, 1 y sigs.], en la identidad entre la fe en Dios y la esperanza en el futuro. Este tema del porvenir se precisa al instante en el de la promesa de Dios a los profetas que hace del pueblo hebraico el pueblo del futuro, promesa de una tierra «donde corren leche y miel» [*Génesis,* 15, 1-20; *Exodo,* 3, 8] y que se enriquece bien pronto con la evocación de un jefe o salvador o rey del futuro (tema mesiánico: bendición de Judas [*Génesis,* 49, 10]; oráculos de Balaam [*Números,* 24, 17]; etc.). En los libros históricos aparece la idea de un Mesías futuro, Ungido del Señor, nacido de la casa de David, de allí de sangre real [*Libro segundo de Samuel*, 7].

Acentuada por las pruebas de Israel, pero anterior a las grandes calamidades (destrucción de Israel, en el siglo VIII a. C.; de Judas, en el siglo VI; cautiverio de Babilonia, 597-38 a.C.), se verifica una dramatización de la escatología con los libros proféticos. Los pecados de Israel han desencadenado la cólera de Yahvé. Un temible juicio tendrá lugar en el «Día del Señor» [*Amos,* 5, 18].

En la evocación de los últimos tiempos se verifican profundas mutaciones. Hay allí una doble espiritualización de la escatología. Ante todo, en las confrontaciones del Mesías, que ya no se evoca como jefe de la ascendencia real, sino como servidor de Yahvé, profeta perseguido y salvador, Mesías redentor [*Isaías,* 7-12] que Daniel llama Hijo del Hombre [*Daniel,* 2 y 7]; después, en lo que

respecta al Reino futuro, no se trata más de una pura promesa material, cargada de riquezas, sino de una nueva creación que será sellada por una nueva alianza [*Génesis*, 31; *Ezequiel*, 36; *Isaías*, 41].

Hay ahora tres novedades. La primera, esencial, es la transformación de la nueva Sión, de la nueva Jerusalén, en lugar de salvación para todas las naciones y no más sólo para Israel [*Isaías*, 42, 6; 49, 6]. La segunda es el emerger de la noción de resurrección de los muertos [*Daniel*, 12, 2], evocada, por lo demás, más como un signo de la justicia y de la fuerza de Dios, que como una esperanza de salvación. Parece, en efecto, que los antiguos hebreos no tuvieron ni un culto de los muertos, ni una concepción precisa del destino individual después de la muerte.

La tercera novedad consiste en la aparición, en el texto de Daniel, de un proceso y de una simbólica escatológica, que serán retomados en el pensamiento y en la literatura apocalíptica: 1) tema de los cuatro reinos, a los cuales sucederá un quinto, aquel del Hijo del Hombre, y de la imagen de la estatua con los pies de arcilla [*Daniel*, 2, 31-44]; 2) tema de la visión de las cuatro bestias (león, oso, leopardo, bestia de diez cuernos) y del reino de los santos [*ibid.*, 7,7]; 3) tema de las cifras del tiempo (las 2300 tardes y mañanas de la profanación del santuario [*ibid.*, 8, 3-14], la serie de semanas [*ibid.*, 9, 24-27], los 1290 días de la desolación de la abominación y los 1335 de la espera [*ibid.*, 12, 11-12]).

En los últimos salmos (salmos del reino: 47, 93, 96, 99), el carácter trascendente del reino del futuro se acentúa, será el reino de Yahvé abierto a todas las naciones [véase Feuillet, 1951].

Se observan finalmente dos características —una teórica y la otra histórica— de la escatología y del judaísmo antiguo. La primera es su profunda originalidad [véase Mowinckel, 1951]: la ruptura con el tiempo cíclico se expresa mediante la creencia en un término final que será infaliblemente alcanzado como Dios lo ha prometido a su grupo y que constituirá un complemento de la creación divina. «A diferencia de las religiones que le rodeaban, simplemente basadas sobre los mitos y los ritos, el judaísmo confiere un sentido al tiempo y a la historia, que Dios conduce hacia un fin» [Galot, 1960, col. 1021]. La religión judía es la religión de la espera y de la esperanza, vale decir, de la esencia misma de la escatología. Es de subrayar que todo vestigio de una escatología ligada a la idea de renovación y al calendario no está de ningún modo ausente de la escatología judaica [véase Wensinck, 1923].

La segunda es la ambigüedad y la excitación de la escatología judaica en el momento de la aparición de Jesús. Hacia la época de Jesús la escatología estaba sujeta a una tensión entre su expectativa histórica terrena y una orientación siempre más marcada hacia un mundo trascendente celeste, al punto que podía preguntarse si los acontecimientos del fin de los tiempos sucederían en la tierra o en el cielo, y no se sabía cómo conciliar al Mesías anunciado por Daniel, Hijo del Hombre que habría llegado sobre las nubes, con el Mesías vaticinado por Zacarías, que debía entrar en Jerusalén sobre el lomo de un asno. Por el Evangelio sabemos que los hebreos vacilaban entre un Mesías de origen misterioso y un Mesías de la estirpe de David, originario de Belén [*Juan*, 7, 27 y 42; véase Galot, 1960, col. 1023].

3.2. La escatologia neotestamentaria

Los Evangelios sinópticos han aportado notables transformaciones a la escatología veterotestamentaria; el Evangelio de Juan ha ofrecido, en efecto, precisiones sobre ciertos puntos. Jesús mismo está en el inicio del cumplimiento de la promesa [*Lucas*, 4, 21] y su muerte marcará el inicio del reino de Dios («el reino de Dios está próximo» [*Marcos*, 1, 15]). Pero es preciso distinguir entre el presente escatológico y el futuro escatológico: la llegada de Jesús es el inicio, la anticipación del reino que habrá de venir. Las calamidades que vendrán no son el fin del mundo [*ibid.*, 13, 7], sino sólo «el inicio de los dolores» [*ibid.*, 8]. Cuando el Evangelio haya sido predicado en toda la tierra entonces «llegará el fin» [*Mateo*, 24, 14]. Por medio de Jesús la humanidad está reconciliada con Dios, pero todavía no salvada.

Jesús es precisamente el Hijo del Hombre enviado por Dios, de ese modo, él mismo es Dios. Pero su misión se cumplirá en la prueba y en el dolor, no en la gloria. El no se presenta como «hijo de David» (¿por qué debería hacerlo si es hijo de Dios?) y se sustrae a la multitud que quería proclamarlo rey [*Juan*, 6, 15]. Con su muerte, que debería dar inicio al Día de Yahvé y al hundimiento del judaísmo [*ibid.*, 2, 19], se inaugura el drama escatológico que tiene un porte cósmico, o mejor semicósmico, con oscurecimiento o caída de los astros [*Marcos*, 13, 24], con las tinieblas que cubren la tierra en el momento de su crucifixión [*Ibíd.*, 15, 33].

Pero sus discípulos y, para los católicos, la Iglesia están particularmente encargados, con la predicación del Evangelio y con la

práctica de las Bienaventuranzas, de continuar el drama escatológico al cual todos los hombres están invitados a unirse mediante el sufrimiento y la participación en la cruz. La resurrección de Cristo es el signo del dominio de Jesús sobre los tiempos del fin, la anticipación de la resurrección futura de los hombres y la instauración definitiva del reino de Dios. Este reino estará abierto a todos. No hay más privilegios para Israel que será recibida última en el reino; los últimos serán los primeros [*Lucas*, 13, 28-30].

A partir de este momento las escatologías judía y cristiana se separan: el judaísmo espera siempre al Mesías y la realización de la promesa, el cristianismo profesa que por medio de Jesús la escatología ha ingresado en la historia y ha comenzado a realizarse. «La historia, portadora de eternidad, permanece historia, porque el reino se desarrolla en este mundo y en el tiempo. Incluso estando fundada sobre el acontecimiento esencial del pasado, permanece orientada hacia el futuro, hacia el cumplimiento o consumación final operada por la venida gloriosa del Hijo del Hombre. El cristianismo puede ser definido como la escatología transformada en historia» [Galot, 1960, col. 1033]. Respecto de esto puede recordarse cómo el catolicismo y las diversas Iglesias protestantes dan de la escatología del Nuevo Testamento interpretaciones más o menos diversas.

En el *Evangelio según Juan* se encuentran precisiones sobre un cierto número de puntos. Ante todo la insistencia sobre el hecho de que el inicio de los últimos tiempos es, por la llegada y la muerte de Cristo, del orden de la «hora presente»: «En verdad, en verdad os digo, que la hora viene y es ésta en la cual los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios y aquellos que la habrán escuchado vivirán» [5, 25]. En el episodio de la resurrección de Lázaro, Marta dice a Jesús que sabe que Lázaro resucitará «en la resurrección del último día», pero Jesús le responde que eso sucederá desde ahora porque la victoria sobre la muerte ha comenzado con su llegada: «Yo soy la resurrección y la vida» [*ibid.*, 11, 23-26]. Ahora es suficiente *habitar* en Cristo para estar ya en posesión de la vida eterna [*ibid.*, 3, 36; 8, 31; 15, 7-10]. Pero será el último día, el día del juicio, el día en el que Cristo «aparecerá» de nuevo en la *parusía* [*ibid.*, 1]: los creyentes no deben esperarlo más en el temor, antes bien en la confianza. En la espera, el Espíritu Santo, o Paráclito, completará la obra de revelación de Cristo habitando por siempre en los discípulos a los que dará el poder de perdonar los pecados.

San Pablo continúa la enseñanza escatológica en sus epístolas, en particular en las dos *A los tesalonicenses*. Persuadido de que la parusía habría tenido lugar aún durante su vida, la vio luego alejarse en el tiempo.

3.3. La escatologia apocaliptica

La mayor parte de las religiones ha producido ya escrituras, ya oráculos y profecías orales en las que la divinidad revela sus secretos. El griego antiguo da a este tipo de revelación el nombre de ὰποχάλυψιζ que significa «revelación». Este término, raro en la lengua profana, ha sido usado muy frecuentemente en la traducción de la Biblia al griego (la así llamada versión de los Setenta). Además, se da el nombre de lectura apocalíptica al conjunto de obras de este género y más específicamente a aquellas, numerosas, escritas en el período que comprende los dos últimos siglos antes de Cristo y los dos primeros siglos de la era cristiana, concernientes, ya al judaísmo, ya al cristianismo. Ellos están estrechamente emparentados pero, después de muchas discusiones, la Iglesia ha aceptado como canónica y colocado al final del Nuevo Testamento —es decir, de la Biblia cristiana en su conjunto— sólo el *Apocalipsis de Juan*, compuesto a finales del siglo I de la era cristiana. Otro texto que, sin haber sido considerado canónico, fue admitido en el siglo XVI por el Concilio de Trento y publicado como apéndice a la Biblia católica, es el *Libro IV de Esdras*.

Estos textos, llegados a veces a nosotros no en hebreo ni en griego, sino en siríaco, etíope, arameo, latín o árabe (originales o traducidos) forman un *corpus* judaico y un *corpus* cristiano [véase Rowley, 1963].

El *corpus* judaico, que está compilado por Hadot [1968, pág. 150], comprende:

a) siglo II a.C.: el *Libro etíope de Enoc;* los *Jubileos;* los *Testamentos de los Doce Patriarcas;*
b) siglo I a.C.: los *Rollos de Qumrān* (la *Regla de la guerra,* la *Regla de la Comunidad,* la *Regla de Damasco*); los *Salmos de Salomón;* el *Apocalipsis siríaco de Baruc;* las *Parábolas de Enoc,* los *Oráculos sibilinos* (III, IV, V);
c) siglo I d.C.: la *Asunción de Moisés;* el *Libro eslavo de Enoc;* la *Vida de Adán y Eva;* el *Libro IV de Esdras;* el *Apocalipsis*

de Abraham; el *Testamento de Abraham;* la *Ascensión de Isaías* (versión hebraica); el *Baruc griego.*

Estos textos revelan en general la organización del cielo (con la jerarquía de los ángeles, el misterio de los orígenes con una insistencia particular sobre el paraíso, donde se restablecerá, en el fin de los tiempos, la amistad entre Dios y el hombre) y, sobre todo, lo que sucederá al final de los tiempos, es decir, la escatología.

Hadot distingue tres tipos de escatología en los apocalipsis judaicos. El primero, menos frecuente, evoca la victoria de Israel, el retorno del paraíso sobre la tierra, así como la aparición de un Mesías sobrenatural, hijo de David. El segundo, influido por Daniel, evoca el juicio, el fin de los tiempos y el advenimiento de un mundo nuevo extendido a todas las naciones luego de la aparición de un personaje celeste, próximo a Dios. El tercer tipo, que encierra las dos perspectivas, toma en consideración «un tiempo intermedio en el que los justos reinarán sobre la tierra renovada por un período determinado (400 ó 1000 años) antes de ascender al cielo, mientras que los impíos son castigados» [*ibid.*].

En el conjunto de esta lectura se ve que el cielo dirige progresivamente la mira esencial, mientras se acentúa la oposición entre los dos siglos: el siglo presente, cargado de males y de pruebas; el siglo futuro, renovación del paraíso originario. El mundo presente pertenece a Satán, el mundo futuro pertenece a Dios. Pero Dios es el amo del tiempo y la historia se desenvuelve como él ha querido, según un plan cifrado y siguiendo el módulo de la creación en una semana de seis días al término de la cual el séptimo día verá el cumplimiento de su promesa. Puesto que para él «mil años son un día», él despliega épocas de Mil Años, cuyo éxito será el reposo de los justos con Dios. El desenvolvimiento de estos tiempos está revelado por señales: prodigios, cataclismos naturales, guerras, desastres económicos, etc.

Esta literatura altamente simbólica y esotérica, presentada bajo el seudónimo de los grandes nombres de la historia de Israel, tiene evidentemente vínculos con la historia humana, en particular con los acontecimientos de la historia judía. Pero se trata de vínculos complejos, indirectos, y la ideología escatológica es a menudo anterior a los acontecimientos que favorecen su difusión y su proliferación [véase sobre todo la referencia al *Apocalipsis* cristiano de Juan, Giet, 1957]. Resta el hecho de que al inicio de la era cris-

tiana se producen acontecimientos que ejercen una influencia capital sobre la escatología apocalíptica judaica. El fallido encuentro entre Jesús y el judaísmo aumenta la diferencia entre la escatología judía y la cristiana. Las catástrofes producidas por la dominación romana (toma de Jerusalén por parte de Pompeyo en el 63 a.C., destrucción de la ciudad por obra de Tito en el 70 d.C., aniquilación de la revuelta de Bar Kōkbā en el 135 d.C.) causan un recrudecimiento de sentimientos y de literatura apocalíptica. En un primer momento la tendencia a la «sublimación» escatológica hacia el cielo ha estimulado al máximo su intensidad. Pero inicia también una especie de regresión de la apocalíptica judía hacia Israel —Israel, sobre todo, pero no sólo Israel— que las tribulaciones y las pruebas sufridas por los hebreos hasta hoy no podrán sino acentuar.

El *corpus* cristiano comprende ante todo el *Apocalipsis de Juan,* cuyo peso en la escatología ulterior ha sido considerable, y, más que el *Libro IV de Esdras* «recuperado» en el siglo XVI, aquellos apocalipsis oficialmente considerados «apócrifos», pero cuya influencia —de algunos, al menos— ha sido notable en el curso de los primeros siglos de la era cristiana y del medievo. Y no conviene olvidar que los primeros y, desde un punto de vista doctrinal, los más importantes textos cristianos apocalípticos, son los capítulos de los Evangelios llamados «Apocalipsis sinópticos» [*Marcos,* 13; *Mateo,* 24-25; *Lucas,* 21].

Los principales textos no canónicos de la apocalíptica cristiana son, en el siglo I, la *Ascención de Isaías* (versión cristiana conservada por la Iglesia etiópica), los *Libros Sibilinos* cristianos (VI, VII, VIII) y, en el siglo II —gran período de la llamarada apocalíptica que se extenderá al siglo III—, los *Apocalipsis de Pedro, de Pablo, de Tomás, de Esteban, de Juan* (el apóstol) y *de la Virgen María.*

Antes de hablar del *Apocalipsis de Juan,* se observará que un elemento importante de estos apocalipsis es la descripción de los viajes al más allá, en los cuales prevalece la descripción del infierno sobre la del paraíso —que va disminuyendo. Tales episodios no parecen derivar directamente de la escatología; sin embargo —es el caso, por ejemplo, de religiones diversas del judaísmo y del cristianismo— son significativos desde el punto de vista escatológico [véase Gigneux, 1974, págs. 63-69]. Se recuerda además la importancia de las influencias helénicas en esta literatura: Caquot, por ejemplo, opina que el apocalipsis del

capítulo XXIII del *Libro de los Jubileos* deriva de Hesíodo [1974, págs. 161-72].

El *Apocalipsis de Juan* no contiene elementos de novedad para los teólogos y los historiadores. Para los historiadores de las sociedades globales es de capital importancia en cuanto constituye un referente esencial para todos los milenarismos y por haber instaurado el significado catastrófico del adjetivo «apocalíptico», haciéndolo en tal modo deslizarse hacia el aspecto aterrorizante de la escatología, en perjuicio de su aspecto cargado de promesas, quizá el más importante, único «final» en la escatología judeocristiana.

El *Apocalipsis,* que retoma el tema y las imágenes de la apocalíptica judaica, identificando al Mesías con Jesús e introduciendo las Iglesias de los nuevos tiempos, ha asegurado un éxito extraordinario a algunos aspectos de la escatología judeo-cristiana, tales como: 1) el cómputo del tiempo escatológico (la ciudad santa despreciada durante 42 meses; los dos testimonios que profetizan bajo el saqueo a través de 1260 días: la mujer que huye en el desierto también a través de 1260 días; 666 que es la cifra de la Bestia y, naturalmente, el número 7 sagrado desde largo tiempo, con los 7 ángeles que vierten las 7 copas de la cólera de Dios); 2) la maldición —por medio de Babilonia que está simbolizada por la Bestia y que el pueblo de Dios está invitado a abandonar— de todo poder temporal; 3) la división de la escatología en dos tiempos, entre una primera resurrección —aquella de los santos y de los mártires que reinarán sobre la tierra a lo largo de 1000 años (fundamento de todos los sueños utopistas de los «mil años» [20, 1-15])— anterior a una segunda resurrección, la de los muertos, por medio del juicio final; 4) el carácter dramático de los acontecimientos que deben, por una parte, preceder a la primera resurrección, el Milenio —drama en el centro del cual emerge el personaje del Antecristo (o mejor, Anticristo)—, y por la otra, indican la segunda y definitiva resurrección seguida por el grandioso juicio final; 5) la multiplicación de las señales anunciadoras (cometas, terremotos, guerras, carestías, epidemias) que de ahora en adelante serán observadas en un clima de angustia y de pánico; 6) por fin, la abundancia y el virtuosismo de las imágenes y de los símbolos que durante siglos han agitado la imaginación y excitado el estro de los artistas. Si el *Apocalipsis* ha contribuido notablemente a modelar lo que Delumeau llama «el cristianismo en el temor», sin duda, ha constituido la ocasión para la creación de obras maestras

del arte, sobre todo en el medievo (miniaturas de los manuscritos del *Apocalipsis* o tapicerías inspiradas en el comentario al *Apocalipsis* hecho por el Beato de Liébana, entre las cuales sobresale la de Angers del siglo XIV).

Entre las imágenes de los últimos tiempos traídas por el *Apocalipsis* y las difundidas mediante sus ilustraciones, una me parece particularmente importante: es la imagen de Jerusalén celeste, de la morada eterna prometida a la humanidad bajo la forma de ciudad. Creo que es una gran novedad de la escatología judeo-cristiana, la de colocar el futuro paraíso no en un lugar natural, isla o jardín, como el paraíso de los orígenes del que habla el *Génesis*. Esta urbanización del más allá será, por otra parte, contrarrestada por una tradición del paraíso-jardín. Se trata de un debate ideológico todavía no estudiado suficientemente. En una versión del *Apocalipsis de Pablo* se nota también que el Paraíso-Jardín absorbe el Paraíso-Ciudad y los cuatro ríos de este Paraíso corren dentro de los muros de la ciudad paradisíaca [véase Erbetta, 1969, págs. 366 y sigs.].

De esta producción de imágenes al servicio de la imaginación Dodd y Mannheim han subrayado la importancia y los límites: «Hasta dónde las imágenes fantásticas de la apocalíptica han sido tomadas al pie de la letra por sus autores o lectores, quizá jamás sea posible decirlo; pero cuando la imagen es aplicada a los hechos presentes, deviene claro su carácter simbólico, y algunos de sus elementos son desatendidos por poco pertinentes» [Dodd, 1936]. «Si pretendemos alcanzar una comprensión menos extrínseca de la verdadera esencia del Quiliasmo y hacerla accesible a la consideración científica, será ante todo necesario distinguir del Quiliasmo mismo aquellas imágenes, aquellos mitos y aquellas formas en los que se expresa la conciencia quiliástica. El rasgo esencial del Quiliasmo es, en efecto, su tendencia a disociarse, cuanto más puede, de las propias imágenes y de los propios símbolos» [Mannheim, 1929].

4. *Escatología y milenarismo en el Occidente medieval*

A partir del siglo III las escatologías no experimentan casi ningún enriquecimiento (la misma escatología musulmana, se lo ha visto, es notablemente tributaria de las escatologías judía y cristiana), pero, sobre todo después del Año Mil, la escatología cristiana

alimenta a los movimientos milenaristas en la misma medida, por otra parte, que la judía. Las dos religiones conocerán una alternancia o una simultaneidad de corrientes de re-escatologización por el camino de las sectas, o de re-eclesializaciones, particularmente en cuanto concierne a la Iglesia cristiana, debida a la fundación de las nuevas órdenes religiosas (según la interpretación que Troeltsch da de éstas a comienzos del siglo XX).

Entre los hebreos, por ejemplo, que conocen una literatura profética y apocalíptica casi ininterrumpida [véase Silver, 1927; Lods, 1949], en el siglo VIII el sastre analfabeto Abū Isa di Isfahān, que se presenta como el quinto y último mensajero del Mesías, y su discípulo Yudphan Al-Raï, preparan el movimiento de los caraítas, «aquellos que han aceptado la escritura», en contraposición a los rabinistas, o rabinitas, «aquellos que creen en la autoridad».

Entre los cristianos del siglo I se desarrollan controversias, a propósito ya de la proximidad de la parusía, ya de la universalidad de la espera de la salvación. Mientras la comunidad primitiva de Jerusalén se considera como un grupo mesiánico en el cuadro del judaísmo, las comunidades helenísticas profesan que la esperanza de la salvación es desde ahora universal. La única variante apreciable en la escatología cristiana oficial se verifica en el siglo IV con el reconocimiento del cristianismo por parte de Constantino. Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* (X, 4) considera que la victoria de Constantino es «el luminoso testimonio del advenimiento actual del reino escatológico de Dios en el mundo». El monaquismo mantiene indudablemente una cierta presencia escatológica en la Iglesia (san Bernardo presentará la vida del monje como una *prophetica expectatio* «espera profética»), pero san Agustín canalizará la espera escatológica condenando sin apelación el milenarismo tachado de fábula ridícula [*De civitate Dei,* XX, 7-13]. Haciendo de la Iglesia la encarnación de la ciudad de Dios, sociedad escatológica frente a la ciudad terrena disputada entre Cristo y Satanás, en algún modo clausura la historia, conclusión que a partir del agustinismo tratará Otón de Frisinga, en el siglo XII, en su *Historia de las dos ciudades*.

Otro gran «fundador» del medievo, el papa Gregorio Magno, despertará la fiebre escatológica, convencido de la proximidad del fin del mundo, gran pensamiento de su pontificado, que anima la obra de conversión externa de los paganos y de conversión interna de los cristianos [véase Manselli, 1954]. En el siglo VIII Beda el

Venerable en su *Explanatio Apocalypsis* sostiene, sobre la estela de san Agustín, que el Milenio ha comenzado con la Encarnación.

A partir de los alrededores del Año Mil se desarrollan movimientos milenaristas aparentemente sin una precisa base social [véase Cohn, 1957], en tanto que de éstos se ha dado una interesante interpretación marxista [véase Töpfer, 1964]. Ellos a menudo concentran su atención sobre la venida del Anticristo que debe preceder el Milenio, más que sobre el Milenio mismo, y toman fácilmente una caracterización política, en particular mediante la oposición rey justo-rey tirano que permite identificar al adversario con el Anticristo [véase Bernheim, 1918; véase también el viejo trabajo de Wodstein, 1896, que tiene el mérito de sacar a luz la nebulosa ideológica de la escatología cristiana: Anticristo, Milenio, fin del mundo, juicio final].

La mejor ilustración de esta utilización política de la apocalíptica se verifica en el emperador Federico II, quien, en la primera mitad del siglo XIII, fue considerado por unos como el «emperador de los últimos días», mientras que por otros (bajo la influencia del papado, su mortal enemigo) es asimilado al Anticristo. Personaje apocalíptico, héroe de leyenda (según el mito del sueño del Viejo de la Montaña, Federico II habría descendido al cráter del Etna a la espera de retornar sobre la tierra como Mesías, mientras que para otros habría descendido hasta allí para alcanzar el infierno), suscitó falsos Federico II después de su muerte, impostores o visionarios. Pero otra tradición, que influyó también a Savonarola al final del siglo XV, atribuía este rol de emperador escatológico a un segundo Carlomagno [véase Folz, 1950]. La Cruzada, preparada por el mito de la Jerusalén celeste, ha tenido aspectos escatológicos esenciales [véase Dupront, 1960]. La escatología estaba no menos difundida entre el cristianismo griego.

En la Iglesia ha existido siempre una corriente escatológica, deseosa de darle un aspecto puramente espiritual, fuera de todo compromiso con el siglo [véase Benz, 1934] y que asimilaba de buen grado la Iglesia romana a Babilonia, la gran Prostituta, la Bestia (o las Bestias) del *Apocalipsis*. Esta corriente ha encontrado un primer teorizador en la persona de Joaquín de Fiore, monje cisterciense que fundó la Orden florense y que murió en 1202. En su *Expositio in Apocalypsim* (1195), dividía la historia de la humanidad en tres edades, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu. Esta tercera edad, precedida de grandes trastornos y desgracias, verá el advenimiento del reino de los puros, es decir de los mon-

jes, sobre la tierra, que será gobernada según el Evangelio eterno. Los cálculos, más o menos esotéricos, de los que las obras de Joaquín de Fiore están llenas, lo llevaban a fijar la fecha del fin de la segunda edad y el advenimiento de la tercera en el 1260 [véase Buonaiuti, 1931; Crocco, 1960; Reeves, 1969].

Las ideas, los cálculos y las imágenes de Joaquín de Fiore tuvieron una influencia considerable casi hasta fines del siglo XIX, pero sobre todo en el XIII, en el que se inspiraron una parte de la nueva orden franciscana, los espirituales, uno de cuyos representantes más eminentes, Pedro de Olivi, bajo la influencia de Joaquín escribió, a finales del siglo XIII, un comentario al *Apocalipsis* que contenía vivos ataques a la Iglesia de Roma y una exposición de las doctrinas escatológicas, de las cuales el autor intentaba con una carta persuadir al rey de Nápoles, Carlos II [véase Manselli, 1955]. Algunos espirituales, que pertenecían a otras órdenes mendicantes, como el fraile agustino Agustín Trionfo (siglo XIV), consideraban a san Francisco de Asís como un personaje escatológico y lo asimilaban al ángel del sexto sello del *Apocalipsis.* Muchos, entre los religiosos y la gente del pueblo, esperaron la gran fecha de 1260, y habiendo transcurrido ésta sin trastornos, la espera continuó entre los fanáticos del *Apocalipsis,* los que, lejos de estar desilusionados, redoblaron su proselitismo con la noticia de una espera parusíaca, como ha demostrado Festinger [1956].

Un movimiento escatológico particularmente interesante, a caballo entre el milenarismo medieval y el mesianismo de la época moderna, fue el animado por Savonarola en Florencia desde 1494 al 1498. Weinstein [1970] ha demostrado cómo al final del siglo XV existieron dos corrientes de espera escatológica: una optimista que creía en el próximo advenimiento de una edad de paz y de felicidad después de las tribulaciones de la gran peste y del gran cisma y las últimas pruebas, en particular una batalla decisiva contra los turcos (así Nanni da Viterbo en su *De futuris christianorum triumphis in Saracenos,* de 1480); la otra, pesimista, que predicaba la inminencia del castigo y el fin del mundo, que no dejaba otra elección fuera de un pronto arrepentimiento (así los dominicos Manfredo da Vercelli y san Vicente Ferrer).

Savonarola adhirió en un primer tiempo a la escatología pesimista y fue un predicador del arrepentimiento, antes de sus sermones cuaresmales en San Gimignano en 1486, luego, bajo la influencia del *Apocalipsis de Juan,* en Brescia y en otras ciudades

de la Italia septentrional, por fin, desde 1490, en Florencia, donde se había convertido en prior del convento de los dominicos de san Marcos. A partir de 1494 sus concepciones escatológicas viraron completamente y él se convirtió en un adepto de la escatología optimista. Esperaba el advenimiento inminente no del fin del mundo, sino del Milenio terrestre. Al mismo tiempo identificaba a Florencia con la nueva Jerusalén de este Milenio y en 1494, al otro día de la instauración de la república que había expulsado a los Medici, participó activamente en las vicisitudes políticas para establecer en Florencia un gobierno de paz, fundado sobre la estabilidad social, sobre el modelo del gobierno veneciano y bajo la inspiración de la política tomista. En sus sermones del Advenimiento, en noviembre-diciembre de 1494 —predicados en Santa María del Fiore y cuyo tema era el libro del profeta Ageo que había hablado a los hijos de Israel después de su liberación del cautiverio de Babilonia— Savonarola, que frente al diluvio de la invasión francesa había suplicado a los florentinos encerrarse en el Arca, después de la partida de la armada francesa (28 de noviembre) declaró que el Arca no era el refugio de los arrepentidos, sino, como en el tiempo de Noé, el instrumento elegido por Dios para una grandiosa renovación. «Según él, el mundo habría entrado pronto en la Quinta Edad que habría visto aparecer al Anticristo. Pero un cristianismo renovado habría salido de aquí victorioso y se habría propagado hasta en Oriente. "Turcos y paganos" habrían sido bautizados y no habría habido más que una grey con un solo pastor. En el curso de estos sucesos Florencia habría desempeñado un rol decisivo: se habría convertido en la nueva Sión, el centro de la reforma que habría ganado toda Italia, toda la cristiandad y, finalmente, todas las naciones de la tierra. Pero los florentinos debían prepararse para la tarea que les aguardaba mediante una *renovatio* a un tiempo espiritual y temporal. Ahora que habían expulsado a los tiranos, debían instaurar un gobierno que velase sobre el bien común y constituyese un modelo para todos» [1970, pág. 29].

En 1497 uno de los sostenedores de Savonarola, Juan Nesi, publicaba su *Oraculum de novo saeculo* «en el que se mezclaban el milenarismo cristiano y el ocultismo hermético neopitagórico... Este Cristo reinaba en Florencia y la edad de oro estaba por iniciarse» [*ibid.*, pág. 31]. Savonarola, que precisó sus ideas escatológicas en sus *Sermoni sull'Apocalisse* (13 de enero de 1495) y en el *Compendium revelationum* (verano de 1495), chocó contra

muchos intereses con su *renovatio,* tanto en Florencia como fuera, como para no hacerse con enemigos poderosos, como el papa Alejandro VI Borgia que lanzó la prohibición sobre su prédica; al final, como es sabido, Savonarola fue ahorcado y su cuerpo quemado el 23 de mayo de 1498 sobre la plaza de la Signoria en Florencia.

Weinstein considera que «en la Florencia de Savonarola se encontraron todos los caracteres del modelo milenarista así como fue definido por los especialistas: una crisis social, un jefe carismático, el mundo reconocido como un campo de batalla sobre el cual se enfrentan las fuerzas del bien y del mal, un pueblo elegido, la concepción de una última redención en un paraíso terrestre» [*ibid.,* pág. 33], y cuando, al final de la obra, se pregunta si el movimiento savonaroliano ha sido medieval o moderno, el autor concluye que si las fuentes ideológicas —ya se tratase de las ideas apocalípticas o del mito urbano— se colocan en la tradición medieval, el movimiento fue, no obstante, un anuncio de lo que habría de producirse más tarde, particularmente bajo la influencia de la Reforma, por las «tendencias al sectarismo, a la piedad laica y al mesianismo político» que allí se manifestaron [*ibid.,* pág. 377].

Me parece que el movimiento savonaroliano aportó dos importantes novedades a la escatología: ante todo, rompiendo con el agustinismo (y más o menos tornando a la tradición de tipo judaico de una nueva Sión, identificada con una ciudad, si no con un pueblo), Savonarola ha querido mostrar que el Milenio podía instaurarse en un lugar que no pertenecía necesariamente a los lugares tradicionales del profetismo judeo-cristiano: Jerusalén o Roma; en segundo lugar, se trata del primer intento de realizar efectivamente una utopía político-religiosa (como quizá Arnaldo da Brescia y Cola di Rienzo habían soñado, en un contexto muy diverso, para Roma). Pero al movimiento savonaroliano le ha faltado un aspecto esencial de la escatología moderna, aquel definido por Mannheim (véase § 3.3.): la unión del espíritu revolucionario con el quiliasmo. La base social y el programa político de Savonarola nada tenían de revolucionario. Weinstein por otra parte ha individualizado egregiamente el «conservadurismo político» de Savonarola, que no fue ni un héroe antiaristocrático y democrático (según algunos), ni el simple instrumento en manos de la oligarquía (según otros). En una perspectiva milenarista que habría podido ser la de una sociedad sin clases, él fue simplemente un

sostenedor de la «paz universal», de una concordia armoniosa entre los ciudadanos de una sociedad jerarquizada según una mayor justicia [*ibid.*, págs. 170 y sigs.].

5. *La escatología cristiana (católica, reformista y ortodoxa) en la época moderna (siglos XVI-XIX).*

Considero pues posible, de acuerdo con Mannheim, que un gran cambio para la escatología cristiana fue verdaderamente el encuentro del quiliasmo con la revolución. Vale la pena reproducir enteramente la célebre página en la cual el estudioso alemán ha expresado esta idea: «Un documento decisivo en la historia moderna fue, para nuestro argumento, aquel en el que el Quiliasmo unió sus propias fuerzas con las exigencias de los estratos oprimidos de la sociedad. La idea misma del nacimiento de un reino milenario sobre la tierra siempre había contenido una tendencia revolucionaria, y la Iglesia hizo, en consecuencia, todo esfuerzo para paralizar esta idea trascendente, empleando todos los medios que tenía a su disposición. Estas doctrinas que volvían a florecer a menudo reaparecieron, entre otros, con Joaquín de Fiore, pero en su caso todavía no fueron tenidas por un acto revolucionario. Sin embargo en los husitas, y luego en Thomas Münzer y en los anabaptistas estas ideas se transforman en movimientos activos de determinados estratos sociales. Las aspiraciones profundas que, hasta el momento, o no se habían concentrado sobre un fin específico o habían girado a fines ultramundanos, tomaron de improviso un aspecto terreno. Se comprendió, de este modo, que éstas eran realizables —"aquí" y "ahora"— y de esto derivó un celo extraordinario hacia el comportamiento social» [1929].

Thomas Münzer, sacerdote católico convertido a la Reforma, se separó bien pronto de Lutero, en quien vio la Bestia del *Apocalipsis*, y se convirtió en uno de los líderes de la gran sublevación de los campesinos alemanes en 1525, mezclando la prédica del «reino de Dios» con las reivindicaciones agrarias. Fue abatido por una coalición de la nobleza católica y protestante, y muerto [véase Bloch, 1921].

Entre los anabaptistas la experiencia milenarista más exagerada fue la que hizo de Münster la Nueva Jerusalén en 1534-35. El inspirador fue Melchior Hoffmann que esperó vanamente instaurar en Estrasburgo la «Restitución», castigo universal que debía

preceder al advenimiento de la tercera y última fase de la historia de la humanidad, en la cual la justicia habría reinado, en un nuevo cielo y en una nueva tierra. En cambio, sus discípulos, el panadero holandés Jan Matthyssen y Jan Bokelszoon (Juan de Leida, que fue declarado «Rey de Sión»), instauraron en Münster un gobierno milenarista, que, de modo autoritario y sanguinario, a la espera de la reunión de los 144.000 elegidos del *Apocalipsis,* transformó la ciudad en un gran monasterio mixto según las leyes del Antiguo Testamento, en el que regía la comunidad de los bienes y de las mujeres. El movimiento fue liquidado en 1535 con la misma ferocidad usada en 1525 en los enfrentamientos de los campesinos y de Thomas Münzer.

El advenimiento de la Reforma aportó una cierta clarificación a las actitudes escatológicas cristianas. La Iglesia católica manifestó la tendencia, sobre la línea agustiniana, a combatir sobre todo al milenarismo, a descartar los contrastes salidos de las interpretaciones del *Apocalipsis,* a alejar la perspectiva del fin de los tiempos y a reducir la parte de la escatología en la doctrina y en la espiritualidad. El gran polemista de la Contrarreforma, el cardenal Bellarmino, tuvo gran parte en estos debates. Su principal oponente fue el presbiteriano inglés Thomas Brightman, que escribió un *Apocalipsis del Apocalipsis* en el que Lutero se convertía en el tercer angel del *Apocalipsis* y del cual emergía una visión optimista de la segunda resurrección que habría debido traer la felicidad sobre una nueva tierra.

Las Iglesias salidas de la Reforma privilegiaban, en la mayor parte, la escatología bíblica, ya por motivos de polémica (el papado y la Iglesia romana son la Bestia, la Gran Ramera de Babilonia), ya por motivos espirituales: la espera del Milenio y del juicio final deben tener un rol importante en la piedad de los creyentes. Lutero se sirvió de los textos escatológicos de la Biblia (sobre todo *Daniel* y *II Tesalonicenses* de san Pablo) para asimilar el papa y el turco al Anticristo. En las confrontaciones del *Apocalipsis de Juan* manifiesta, en cambio, cierta reticencia (en el primero de sus prefacios que escribió en 1522 declaró que este texto no le parecía «ni apostólico, ni profético») y, en último análisis, de toda la escatología conserva sólo la espera del día del juicio y la creencia en su proximidad [véase Birbaum, 1958].

La escatología está presente sobre todo en la mayor parte de las sectas protestantes y particularmente en aquellas que mantienen, bajo formas diversas, el milenarismo igualiario de Thomas

Münzer o el anabaptismo de Münster. Así los *levellers* ingleses, a la izquierda de la revolución inglesa del siglo XVII, que identificaban la revolución social con el advenimiento del reino de Dios sobre la tierra; o bien Gerrard Winstanley (de la misma época) y sus *diggers* que preconizaron el advenimiento del reino de Dios, no ya en el más allá, sino aquí, un aquí inmediato: «Vuestros falsos maestros pusieron en vuestras cabezas esta idea de un más allá celeste para desviaros mientras metían la mano en vuestra bolsa... El reino de los cielos no será otro que la tierra misma transformada en propiedad común *(common treasury)* de todos los hombres» [citado en Desroche, 1969, pág. 260]. De aquí el programa de ocupación de propiedades inmobiliarias para restablecer la antigua comunidad de gozo de los frutos de la tierra.

Pero ya el catolicismo, ya el protestantismo conocieron extraordinarios desarrollos, en lo que atañe a las doctrinas escatológicas, en el cuadro de los grandes descubrimientos y del Nuevo Mundo americano. En la mayor parte de los casos el encuentro de los europeos con los indios ha desarrollado una gran función en estos movimientos, donde ha sido esencial el fenómeno de la aculturación. Ellos han sido estudiados sobre todo por parte de los europeos, pero Wachtel ha sabido reconstruir *La vision des vaincus* (1971), estudio que representa el cuadro indispensable de comprensión de estos fenómenos en América latina.

Esta América es, sobre todo, terreno privilegiado de la Iglesia católica. El ejemplo venía de lo alto y de lo lejos. En su *Libro de las profecías,* Cristóbal Colón recuerda que el fin del mundo debe estar pecedido por la evangelización de toda la humanidad y que el descubrimiento del Nuevo Mundo tenía un porte escatológico; él mismo se atribuye un rol apocalíptico, el de mensajero de un «nuevo cielo y de una nueva tierra».

De estas concepciones milenaristas del catolicismo en América latina se puede tomar como ejemplo la actividad en Méjico y las obras del misionero franciscano Jerónimo de Mendieta. Embebido de las viejas teorías de Joaquín de Fiore y de los espirituales, Mendieta pensaba que los frailes y los indios podrían crear en América el reino de los puros fundado sobre un ascetismo riguroso y sobre el fervor místico. Los indios eran una nación angélica *(genus angelicum)* con los cuales los frailes podían constituir el reino del Espíritu en este Nuevo Mundo, que debía ser el fin del mundo. Bajo Carlos V y el cardenal Cisneros, Mendieta creía que su sueño de una edad de oro americana se realiza-

ría, pero la burocracia española bajo Felipe II puso fin a esto y Mendieta pensó que el ciclo de la espera recomenzaría, siendo el reino de Felipe II una edad de plata. La Jerusalén india había caído y, con sufrir la doble prueba de la dominación española y de las devastaciones provocadas por las epidemias, conocía su cautiverio de Babilonia. Al final de su *Historia de los Indios de la Nueva España* (1596), Mendieta declara que en lugar de terminar su libro con los salmos de alabanzas, debe llorar y evocar el salmo 89 de Jeremías y la destrucción de la ciudad de Jerusalén [véase Phelan, 1956].

En América septentrional, en el norte de Méjico, se difundió la concepción, sobre todo bajo la influencia de los protestantes, de que su población constituía el retorno al paraíso terrestre y de que allí era necesario realizar la Nueva Jerusalén. De aquí la fuerza del mito del progreso y del culto de la novedad y de la juventud de la *American way of life,* y la irreverencia americana en las confrontaciones de la tradición y de la historia, así como «la nostalgia adánica» de «muchos escritores americanos del tiempo» [Eliade, 1969; véase también Sanford, 1961; Williams, 1962; Niebuhr, 1937; Lewis, 1955].

Por otra parte, en el este europeo, junto al mesianismo siempre presente y renaciente en las comunidades hebraicas, se manifestaron profundos movimientos mesiánicos entre las masas ortodoxas eslavas, en particular las rusas. La mayor parte de tales movimientos se encontraron en el seno de la gran disidencia religiosa del *raskol* en los siglos XVII y XVIII, cuando la mayor parte de los «viejos creyentes» denunciaron en la Iglesia oficial la Iglesia del Anticristo, anunciaron el fin inminente del mundo y, mientras se verificaba entre 1660 y 1770 una auténtica epidemia de suicidios colectivos (sobre todo con el fuego), la mayoría permaneció dubitante entre la idea de un zar-Anticristo, o, por el contrario, de un nuevo zar redivivo: zar-Mesías [véase Pascal, 1938; Zenkowsky, 1957]. Bajo el impulso del *raskol* este mesianismo ruso se extendió como una mancha de aceite en el Oriente.

El *Settecento,* siglo de las luces, ha encontrado un puesto marginal, pero significativo para las ideas y movimientos animados en general por místicos laicos que acumulaban esoterismo (con pretensiones más o menos científicas) y pensamiento escatológico. Es el caso de Lavater y de De Messe que esperaban el retorno de san Juan que habría debido inaugurar el Milenio, del sueco Swedenborg que anunció, también él, la *Nuova Gerusalemme* (título de

una de sus obras) y fue considerado por algunos como el Juan Bautista de la nueva vida.

Finalmente el siglo XIX mezcló escatología, nacionalismo y romanticismo y, según los casos, tradicionalismo o socialismo, con utopías milenarísticas. A título de ejemplo de estos mesianismos del siglo pasado, se recuerdan por una parte los milenaristas polacos y por otra, la corriente tradicionalista francesa. El más célebre milenarista polaco fue el poeta y patriota Mickiewicz —influido principalmente por Swedenborg y por Saint-Martin— quien veía en la revolución francesa un fenómeno premilenarista, y después sobre todo por su compatriota Towiański, encontrado en 1841 durante su exilio parisiense. Mickiewicz fue especialmente el portavoz de Towiański en su obra *L'église officielle et le messianisme* (1842-43) y en sus cursos del Collège de France.

Towiański interpreta la historia como la manifestación de la «Gran Obra de Dios». Hasta ahora (eso es hasta su época) sólo algunos individuos han alcanzado a participar en la «Gran Obra». De ahora en adelante eso competirá a las naciones y a los pueblos que, liberados por Napoleón, podrán trabajar para el próximo advenimiento de una Iglesia renovada. En este concierto tres naciones tendrán un rol de primer plano: los hebreos, los franceses y los eslavos, entre los cuales los polacos —cualquiera sea el patriotismo del exiliado Towiański— no ejecutarán más que una «pequeña melodía». Towiański se presentaba a sí mismo como el primero de los siete mensajeros del *Apocalipsis*. En cambio Mickiewicz asignaba un rol muy importante a la nación polaca en su *Livre de la nation polonaise et de son pélerinage* (1832): «La nación polaca no ha muerto para siempre. Sino que al tercer día resucitará y liberará de la servidumbre a todos los pueblos de Europa... Y ya han pasado dos días... y el tercer día vendrá, pero no terminará... Como con la resurrección de Cristo terminaron sobre toda la tierra los sacrificios de sangre, así en la resurrección de la nación polaca las guerras cesarán en la cristiandad» [citado en Desroche, 1969, págs. 187-88 y 248-49].

En cuanto a la corriente escatológica tradicionalista francesa, desciende en gran parte de un personaje bastante curioso, Vintras, de dudosa moralidad, sostenedor de un pseudoLuis XVII (de nombre Naundorf). A partir de 1839 se le aparece muchas veces san José «que le asigna la misión de anunciar el reino del Espíritu Santo, donde reina el Amor, la renovación de la Iglesia y el advenimiento conjunto de un santo Pontífice y de un fuerte monarca»

[citado en *ibid.*, pág. 255]. Obligado a abandonar Francia en 1852, Vintras fundó en Londres un santuario *(chapelle éliaque)* y escribió una gran obra sobre el «evangelio eterno». Tuvo numerosos discípulos por cuyo intermedio influyó a tres de los más grandes escritores tradicionalistas franceses de fin del siglo XIX: Barrès, Huysman y sobre todo Bloy que esperó y profetizó el ἔσχατον durante toda su vida («Espero a los cosacos y al Espíritu Santo»). Además habría identificado el paráclito con Lucifer [véase *ibid.*, págs. 70-71].

6. *La renovación escatológica contemporánea*

Desde fin del siglo XIX se ha verificado en las religiones —e incluso fuera de las religiones— una gran renovación escatológica, de la cual puede afirmarse, *grosso modo,* que parece ligada a la aceleración de la historia del mundo.

En los países desarrollados, la revolución industrial, el salto tecnológico, la descristianización han llevado a las Iglesias, las sectas y los individuos a volver a interrogarse sobre el sentido de la historia y sobre el componente escatológico religioso; en los países primero colonizados y luego descolonizados el choque de las civilizaciones ha dado origen a un extraordinario florecimiento milenarista y mesiánico. Las ideologías revolucionarias, comprendidas aquellas que se declaran fundadas sobre las bases más científicas, insertan más o menos conscientemente elementos escatológicos, es decir apocalípticos. Por fin, la era atómica ha suscitado en gran parte de la humanidad una angustia y una mentalidad apocalíptica en el sentido común del término, con un significado catastrófico.

La laicización de la escatología representa quizá la primera y más nueva de las metamorfosis de la escatología. En la línea de ciertos milenarismos igualitarios —desde Thomas Münzer hasta las sectas inglesas— pero más allá de cualquier referencia religiosa explícita, en el marco de un materialismo histórico ateo presentado como rejuvenecimiento científico, el marxismo constituye una teoría escatológica por su teoría de la revolución y por su marcha ineluctable hacia una sociedad sin clases. También aquí, en contraste con la realidad terrena, el advenimiento de una sociedad ideal, presentada ante todo como muy vecina, se aleja poco a poco en el futuro, a tal punto que el grupo que porta la potenciali-

dad escatológica —en este contexto, la clase obrera— ve resquebrajarse su rol ya en la práctica, ya en la teoría. Mannheim lo había ya descubierto: «Resta por cierto, además, que muchos de los factores constitutivos de la actitud quiliástica se transformaron y se transfirieron en el sindicalismo y en el bolcheviquismo, por los que fueron absorbidos e incorporados. Su función se transformó, especialmente en el bolcheviquismo, en la de acelerar y catalizar, todavía no deificar, la acción revolucionaria» [1929].

Parece, por otra parte, que desde Joaquín de Fiore hasta Hegel y el marxismo las influencias sean continuas y directas, como ha sido sugerido por Taubes [1947]. Y aún más, el anarquismo, en todo caso «el anarquismo radical», según la percepción que de éste tuvo también Mannheim [1929], con su espera de la gran tarde (equivalente del gran día o del día del Señor, etc.) y con su ideal de una sociedad sin burocracia y sin gobierno, es «la forma relativamente más pura de la mentalidad quiliástica moderna» [*ibid.*].

En tales concepciones revolucionarias se debe, sin duda, subrayar un vuelco de perspectivas: la edad de oro que la humanidad consideraba ya transcurrida está, de ahora en más, delante de nosotros. Sin embargo, a pesar de la importancia de las ideas milenaristas que conciben el Milenio como un retorno del paraíso original, la definición de una sociedad «nueva» en sentido escatológico, situada en un futuro también nuevo (y no renaciente) es —como se ha visto— un hecho antiguo. Por éste y otros aspectos, el marxismo se coloca en el interior de la tradición judeo-cristiana de un tiempo lineal, de un progreso irreversible de la historia.

Por su parte, el sionismo ha sido signado por ciertas influencias mesiánicas hebraicas («La misma vida de Theodor Herzl, el fundador del sionismo mundial, no está exenta de una cierta infiltración mesiánica. Y aún hoy, a David Ben Gurion le place recordar cómo la restauración del Estado israelí vuelve a enlazarse a la tradición de Bar Ḳōkbā» [Desroche, 1969, pág. 12]) mientras ciertas sectas jasídicas rehúsan ver en el Estado de Israel la realización de la promesa y permanecen siempre en espera del Mesías. También en el mundo musulmán el siglo XIX ha visto multiplicarse estos personajes político-religiosos, los Mahdi, que se levantan contra el orden existente y contra los ocupantes extranjeros. Otras sociedades de antigua civilización, como por ejemplo China, han visto nacer y desarrollarse movimientos de tipo milenarístico [véase Chesneaux y Boardman, 1962].

Pero la espera escatológica se ha expresado sobre todo a través de los milenarismos melanésicos de Oceanía y negros de Africa y de América, ligados al colonialismo y a la opresión de los blancos; penetrados, en lo mejor como en lo peor, por esfuerzos de aculturación con las diferentes formas de cristianismo, confundiendo, en lo máximo de la ambigüedad, los aspectos sociales, políticos y religiosos; implicados en las peripecias de la colonización y de la descolonización [véase Guariglia, 1959; Lanternari, 1960; Mühlmann, 1961].

En el cuadro de las Iglesias católicas y reformistas, la escatología ha conocido en el siglo XX una viva renovación de actualidad, sobre todo entre los protestantes. Mientras entre los católicos se nos devolvía especialmente a la posición ortodoxa ya consolidada desde san Pablo y san Agustín, según la cual la escatología después de la Encarnación es ya una «escatología iniciada» [Daniélou, 1953] y conducida por la Iglesia, esa misma comunidad escatológica, las posiciones protestantes están más diversificadas. Para Schweitzer [1929] y su escuela —teóricos de la «escatología consecuente»—, el fin de los tiempos, situado únicamente en el futuro, debe realizarse en una catástrofe inminente. Para otros, la escatología debe ser considerada esencialmente «atemporal» o «supratemporal». Por ejemplo, Barth considera que la escatología realizada en Cristo no forma todavía parte de la vida de los hombres y que la eternidad permanece extrínseca al tiempo. La «escatología desmitizada» de Bultmann [1957], que ha experimentado fuertemente la influencia de la filosofía existencial de Heidegger, hace brotar todavía más radicalmente la escatología del tiempo y de la historia, buscando, fuera del tiempo y de la historia, el sentido del «mito» de la historia de la salvación.

Dodd y Cullmann muestran estar más próximos a las posiciones católicas; para el teólogo anglicano Dodd [1935; 1936], que había propuesto en primer lugar para su concepción la expresión «escatología realizada», la escatología ha sido, una vez para todos, iniciada durante el misterio de Jesús y la escatología de Jesús se reclama no del futuro, sino del presente. Cullmann [1946; 1965], que es considerado un teórico de la «escatología anticipada», considera que Jesús había comenzado a cumplir el futuro «antes de tiempo» (*Mateo,* 8, 29), pero que este futuro es todavía objeto de una espera. La Encarnación es el centro de la historia de la salvación, pero su fin todavía no ha llegado. El insiste sobre todo sobre el hecho de que, si la religión judeo-cristiana ha operado, en con-

tacto con las concepciones helénicas, un cambio fundamental sustituyendo el tiempo cíclico con el tiempo lineal y confiriendo un sentido a la historia, el Nuevo Testamento ha cumplido a su vez un cambio de perspectiva en relación con el judaísmo antiguo, situando el centro del tiempo no más en el futuro, sino en el pasado.

Finalmente, en la segunda mitad del siglo XX, el temor suscitado por las armas atómicas y diversos componentes de los movimientos ecológicos y *gauchistes* han divulgado dos sentimientos difusos en la gran corriente escatológica tradicional: por un lado la angustiosa espera de un fin catastrófico, colocado, frecuentemente sin razón, bajo el estandarte apocalíptico; por el otro, el deseo del retorno a un paraíso natural. Se trata, pues, de la generalización larvada de la espera escatológica, en un clima de vaga religiosidad y/o de pseudociencia [véase Roszak, 1969]. Pero eso podría también representar un impulso ulterior al reclutamiento por parte de sectas explícitamente escatológicas, en la línea de los movimientos milenarísticos de «restitución», entre los cuales los dos más significativos son sin duda los adventistas del séptimo día, y los testigos de Jehová, que se cuentan ya en varios millones en el mundo.

7. Conclusión. Escatología e historia

Tres series de fenómenos esenciales están en conflicto, por lo que puede comprenderse del análisis de estos textos y de estos motivos, a menudo extraños a los ojos de la ciencia racionalista actual: las actitudes en las confrontaciones del Tiempo y de la Historia, los mecanismos profundos en la evolución de la sociedad, el rol de las mentalidades y de los sentimientos colectivos en la historia.

También respecto de esto Mannheim ha aclarado el problema enlazando teoría y mentalidad, escatología (o utopía), estructuras sociales y contenido histórico: «La más íntima estructura de la mentalidad de un grupo puede ser así bien comprendida, como cuando intentamos interpretar el concepto del tiempo a la luz de las esperanzas, de los deseos y de los fines que le son propios. Sobre la base de estas aspiraciones y esperas, una mentalidad dada no ordena sólo los acontecimientos futuros, sino también el pasado. Los acontecimientos que se presentan, a primera vista, como una pura sucesión, asumen, si son observados desde este punto de vista, el carácter del destino» [1929].

En esta perspectiva fecunda se ha insistido justamente sobre la originalidad de la escatología judeo-cristiana, la cual, confiriendo a la historia no sólo un origen, sino también un fin (comprendido éste en sentido teleológico) y, en el caso del cristianismo, un centro (la Encarnación), ha ofrecido un significado real a la historia. Pero, lo que es presentado como un principio de organización del mundo, un instrumento de dominio sobre el tiempo, puede haber sido sobrevaluado. Ante todo porque también las escatologías del eterno retorno y de la eternidad no atribuyen en medida del todo inferior un significado a la historia y porque las escatologías del tiempo dirigido no tienen de ningún modo el monopolio de la lógica de la historia. Además, porque las teorías y las prácticas de un tiempo lineal y orientado han podido no sólo hacer ilegibles ciertas evoluciones históricas, sino —y los hombres a veces lo han aprendido cruelmente en la historia— someter a ciertas sociedades a una opresión bárbara, allí donde los aduladores de un progreso explícita o implícitamente escatológico percibían un instrumento de liberación. Por otra parte —desde un punto de vista histórico y científico— frecuentemente se subestiman, incluso en el seno del judaísmo y del cristianismo, las pulsiones que conducen a la mayor parte de las sociedades a representarse el futuro (de una manera más o menos disfrazada) sobre la base del modelo del pasado, y el fin, como una reproducción de los orígenes. Convendría preguntarse principalmente sobre una cierta impotencia de la humanidad para pensar realmente el futuro, aun a nivel de aquellos que estudian la nueva ciencia de la futurología. En el interior de estos «deseos dominantes» de los que habla Mannheim, ¿no existe quizá (sobre el modelo de las pulsiones individuales reveladas por el psicoanálisis) un deseo de retornar a la matriz original? [véase Gunkel, 1895; Leeuw, 1950].

Un segundo problema fundamental planteado por la escatología radica en la postura revolucionaria en el seno de una historia finalizada. Tal problema se presenta de manera doble. Por una parte, la presencia ineluctable de una intervención trascendente en esta historia, cualquiera sea el nombre y la forma que asuma tal referente en el curso de la historia (día del Señor, gran día o toda otra expresión que designa un *novum* extraordinario, feliz o catastrófico) quizá tampoco traicione la impotencia (sea ésta bajo formas religiosas o laicizantes) de los hombres para pensar una historia cuyo fin se realizaría sin esta ruptura, sin eso que es la revolución. Es en este sentido profundo que los cristianos, por

ejemplo, pueden percibir en la Encarnación un fenómeno revolucionario. Por otra parte, este encuentro entre la idea escatológica y la idea revolucionaria no obliga a observar con mucha más atención (y esta vez no tanto en la teoría cuanto, antes bien, en la realidad histórica) el modo con el que, para retomar una expresión de Mannheim, «estas quimeras que adoptan una función revolucionaria» han podido de este modo influir en la evolución histórica. Si se rechazan los credos religiosos, entonces ni las explicaciones idealistas ni el simplicismo marxista de los lazos entre infraestructura y supraestructura parecen capaces de aclarar tal desconcertante realidad.

Finalmente, para un historiador, el estudio de las escatologías contribuye a volver más apremiante la tarea de distinguir entre Historia e historia, entre devenir histórico y ciencia histórica. En el ámbito que le es propio, el de una inteligibilidad científica de la evolución de las sociedades, el concepto de escatología y los fenómenos escatológicos invitan al historiador a extender incluso las investigaciones sobre nuevas problemáticas históricas y a analizar este ámbito todavía largamente virgen, o apenas abordado, del campo de las mentalidades y de los sentimientos implicado por este concepto y por estos fenómenos.

La reflexión sobre los tiempos históricos es atrayente. Ella debe convocar más ampliamente a los métodos y a los resultados de la historia de las religiones y de la antropología. Un historiador del budismo, que ha estudiado la escatología de esa religión, distingue tres modos del pensamiento y del estado de la conciencia del hombre en las confrontaciones del tiempo: la ausencia de tiempo como fuente de la religión, el concepto de Gran Tiempo como fuente del mito, el tiempo profano como fuente de la razón [véase Wayman, 1969]. ¿Cuánto vale para un historiador tal distinción aplicada a una realidad histórica determinada?

En un sentido amplio —a veces demasiado amplio— escatología y apocalíptica son, a menudo, consideradas como sinónimos de angustia y de miedo. Pero, ¿qué sabemos nosotros de esto, del temor en la historia? Algunos estudiosos americanos han emprendido una discusión sobre el avecinarse de una psicología cataclísmica. Delumeau está labrando, en el ámbito de la historia, una parte del campo, por intermedio de la noción que el cristianismo tiene del temor; pero queda mucho por hacer.

La cosa más importante sería sin duda volver a colocar en el interior de series de análisis históricos aquellos sentimientos que

han sido considerados como las tenazas psicológicas de la escatología. Sin querer negar la importancia y los intereses de la noción de salvación, aún se la considera demasiado vaga y muy polivalente como para que pueda ofrecer una base sólida para el estudio de las mentalidades escatológicas. Lo que se presenta como fundamental es el deseo de justicia y de renovación. En esta historia de los sentimientos llevada a cabo por Lucien Febvre, ¡cuántos temas de investigación interesantes!

Y, sobre todo y al final, el tema de la espera. El historiador que se lance sobre esta pista podrá encontrar —como ha subrayado Desroche [1969, págs. 2-7]— un punto de partida y una garantía de elección en las reflexiones de uno de los grandes maestros de la interdisciplinaridad de nuestro tiempo en las ciencias humanas: Marcel Mauss. En una comunicación presentada el 10 de enero de 1924 a la Société Française de Psychologie, afirmaba: «Permitidme señalar uno de los fenómenos sobre los cuales tenemos necesidad de ser iluminados por vosotros, y cuyo estudio es, para nosotros, el más urgente. Eso presupone, ni más ni menos, la consideración de la totalidad del hombre: la espera...

»Entre los fenómenos de la sociología, la espera es uno de los más próximos a la esfera psíquica y fisiológica conjuntamente, y es también uno de los más frecuentes...

»La espera, finalmente, es uno de aquellos hechos en los que la emoción, la percepción y, más exactamente, el movimiento y el estado del cuerpo condicionan directamente el estado social y son condicionados por éste... la triple consideración del cuerpo, del espíritu y del ambiente social jamás debe ser disgregada» [1924].

Gracias a una nueva consideración sobre la escatología en la historia, la *espera*, y su variedad religiosa, la *esperanza*, puede convertirse en uno de los más interesantes temas de historia global para los historiadores de hoy y de mañana.

Capítulo III

DECADENCIA

1. Un concepto confuso

El concepto de decadencia es uno de los más confusos que hayan sido aplicados en el campo histórico. En primer lugar, la evolución de la terminología histórica (sobre la cual no poseemos estudios válidos) es difícil de asir. Para permanecer en el ámbito de Occidente, a pesar de que la invención de este concepto sea, de común acuerdo, atribuida a los historiadores y a los pensadores de la antigüedad greco-romana, parece que ni en latín ni en griego haya existido un término sinónimo de aquel que significó más tarde la palabra decadencia. También para expresar una idea análoga los griegos y los romanos recurrían más gratamente a formas gramaticales concretas (verbos, participios) antes que a términos abstractos. Por ejemplo, Tito Livio escribe en el prefacio de su historia de Roma: «Labente *deinde paulatim disciplina velut desidentes primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque* lapsi sint, *tum ire coeperint* praecipites, *donec ad haec tempora quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus perventum est*» («Decayendo poco a poco la disciplina moral y las costumbres en primer lugar se han relajado, después siempre han descendido más hacia abajo, y finalmente hemos caído al precipicio, hasta que hemos llegado a estos tiempos, en los cuales no estamos dispuestos a soportar ni nuestros vicios, ni los remedios»). En ese pasaje la «decadencia» de las costumbres romanas está expresada a través de un impulso de *resbalamiento (labente)*, luego de *caída (lapsi)* y finalmente de *ruina (praecipites)*. Las palabras latinas que parecen más cercanas a la idea de decadencia permanecen muy concretas: *labes* y *ruina* "caída" y "ruina". La palabra decadencia habría aparecido en el medievo bajo la forma latina *decadentia* en condiciones toda-

vía mal conocidas. Como han demostrado Starn [1975] y Burke [1976], del siglo XV al XVIII toda una serie de términos más o menos vecinos ocupan el campo semántico de la idea de decadencia, en obras a menudo escritas en un latín en el que se mezclan elementos antiguos, medievales y humanísticos: *declinatio* e *inclinatio,* conectadas con la idea de curvarse o envejecer; *decadentia, lapsus* y *vacillatio,* que evocan la inestabilidad o la caída; *eversio* o *conversio,* con el sentido de un giro, que asumía un matiz peyorativo con *perversio* o *subversio,* aproximándose, en una perspectiva de condena moral, a *corruptio.* En el latín clásico *inclinatio* (del que nacerá *déclin* 'declinación') es el término que parece prevalecer: en Cicerón como en Salustio encontramos la expresión *inclinata res publica* 'la declinación del Estado'.

Mientras el término «decadencia» conoce a partir del Renacimiento una gran fortuna en francés y en italiano (*decadence, decadenza,* no obstante la concurrencia relativa de *déclin* y de *tramonto*), en inglés el que prevalece es el término casi equivalente *decline,* mientras el alemán parece dudar entre muchos términos, de los cuales sobresalen *Verfall* y *Untergang*. Este último término evoca una segunda confusión: el sistema metafísico de referencia, consciente o inconsciente, al que remiten la palabra y la idea. Existe duda entre dos tipos de sistemas «naturales»: el sistema biológico de los seres vivos (y la idea de decadencia estará liada a la de envejecimiento y muerte) o el sistema astronómico del universo (y la decadencia evocará el declinar, el ocaso del sol o de «decadencia» del año, el otoño. Huizinga ha dado a su obra sobre el fin del medievo el significativo título, *El otoño de la Edad Media* [1919], mientras que la primera traducción francesa, con una inexactitud no menos significativa, se intitulaba *Le déclin du Moyen Age* y la inglesa, con una expresión aún más nebulosa, *The Waning of the Middle Ages*). Otra fuente es signo de confusión: el concepto de decadencia no toma siempre sitio y significado en el mismo sistema y no se opone siempre a las mismas palabras (e ideas correspondientes).

En la antigüedad, cuando el sentimiento y la idea de progreso son prácticamente inexistentes, el concepto de decadencia no tiene conceptos que le hagan verdaderamente de contrapeso, pero en una perspectiva religiosa que puede, en diversas épocas del imperio romano, por ejemplo, devenir la base y la inspiración de un programa político, la idea de *renovatio,* a veces, ha aparecido como antídoto a la de ruina.

En el medievo la idea de *decadentia* asume evidentemente un acento religioso, propiamente cristiano o cristianizado. A esta idea se opone principalmente el concepto de *reformatio* (o de *correctio*) que se puede aplicar tanto a la sociedad laica cuanto a la religiosa. A partir del siglo XIII la reforma es una palabra de orden recurrente de los príncipes y de la Iglesia. Por ejemplo, inspira a la institución de inquisidores y de reformistas reales en la Francia de san Luis y de Felipe el Hermoso. Está regularmente a la orden del día en los concilios. Pero la *reformatio* mira sobre todo a la corrección de los abusos. La idea de proceder a una *renovatio* de la Iglesia o del mundo para remediar la decadencia de la sociedad cristiana es una idea herética o para-herética. Es la idea que anima, por ejemplo, a Joaquín de Fiore y a todos sus herederos espirituales del bajo medievo que hacen penetrar una edad de perfección en la decadencia catastrófica que reinará bajo el primer Anticristo.

Contrariamente a cuanto han escrito algunos, como Barbagallo [1924], el término «decadencia» jamás se ha opuesto directamente a «progreso» cuando el concepto ha emergido en la época del iluminismo; el concepto de decadencia se coloca, en efecto, en una lectura vertical de la historia, de lo alto hacia lo bajo, mientras que el de progreso se coloca en una lectura horizontal, orientada hacia adelante. Sin duda, el concepto de un progreso lineal parece excluir el reclamo a la idea de decadencia que parece salida del campo de la historia y Oswald Spengler, el más grande teórico de la decadencia, en *La decadencia de Occidente* [1918-1922] ha hecho del postulado de la no-continuidad el principio de su concepción de la historia. Pero el concepto de decadencia puede encontrar puesto —y lo ha encontrado en la edad moderna— ya en las concepciones de la ruina y de la muerte de los complejos históricos (por ejemplo, según Paul Valéry: «*Nous autres, les civilisations, nous savons que nous sommes mortelles*») ya en las teorías que dejan un puesto esencial a la *involuzione* (teorías de los *renacimientos;* sistema de Vico, que por otra parte no utiliza el concepto de decadencia propiamente dicho; concepción de Adams expresada en su correspondencia y en *The Law of Civilisation and Decay* [1893]; etc.) ya en el pensamiento de los ideólogos de un progreso dialéctico de la historia (Marx y, más todavía, Lukács).

Finalmente la última confusión —pero no la menos grave— es la tendencia propia de aquellos que utilizan este concepto de mez-

clar ideas y mentalidades históricas del pasado con el análisis «objetivo» de los períodos, al que le ha sido aplicado el concepto mismo o, inversamente, la tendencia a considerar una sola de estas dos perspectivas. El que conduce, o ha de hacer una historia de las ideas y de las mentalidades aislada del sistema global en el interior del cual el concepto funcionaba, o a mutilar la historia de la conciencia que de ella habían tenido los hombres del pasado. Hay que señalar, en consecuencia, con una piedrita blanca una reflexión como la de los historiadores que, en 1964, en Los Angeles, en torno a White [1966] se plantearon un triple interrogante: ¿por qué Gibbon, en el *Settecento,* habló de «decadencia y caída» del mundo romano? ¿Los hombres (en todo caso, los intelectuales) del bajo imperio y del alto medievo tuvieron la impresión de vivir en una época de decadencia? ¿Los historiadores de mediados del siglo XX piensan que el concepto de decadencia manifiesta bien cuanto sucede en torno al Mediterráneo entre los siglos III y VII?

Resta el hecho de que, en la medida en que el concepto de decadencia ha sido un instrumento de lectura de la historia, se impone la necesidad de estudiarlo.

Finalmente, dado que el uso del término «decadencia» se ha convertido en una trivialidad del lenguaje corriente y del vocabulario de los historiadores (el estudio cuantitativo y cualitativo de tales automatismos verbales, que también sería interesante, escapa de nuestros fines), se limitará aquí a evocar teorías y movimientos significativos que han hecho de éste un uso sistemático. El término pertenece en realidad, en un primer tiempo, a la filosofía tradicional de la historia, a la *Geistesgeschichte,* y es una razón suplementaria porque suscita la desconfianza de muchos historiadores.

2. *Decadencia en las perspectivas de la ideología histórica occidental de la antigüedad al* Settecento.

2.1. La antigüedad

En sus historiadores y en sus pensadores, como a nivel de la conciencia colectiva, el mundo grecorromano está impregnado de una idea difusa de degeneración del mundo y más particularmente de las sociedades en las que sus representantes viven. Este sentimiento se expresa en tres direcciones principales. La primera deriva de una cosmogonía que tiene su más antigua y su más espléndi-

da expresión en el poema del griego Hesíodo, *Los trabajos y los días* (siglo VII a.C.). El deteriorarse de la condición humana se explica, según Hesíodo, a través de dos mitos: el mito de Pandora y el mito de las razas. La provocación de Prometeo, que desafía a Zeus sustrayéndole el fuego, causa la venganza del dios, quien manda a los hombres su criatura, Pandora, portadora de los dones maléficos que hacen desaparecer la edad áurea de los orígenes. «La raza humana vivía primero, sobre la tierra, remota y al reparo de los sufrimientos, de la dura fatiga, de las enfermedades dolorosas, que llevan la muerte a los hombres. Pero la mujer, quitando con sus manos la ancha tapa de la jarra, los dispersó por el mundo y preparó tristes preocupaciones para los hombres» (vs. 90-95).

Zeus creó entonces cinco razas sucesivas de hombres, cada una de las cuales constituía un paso hacia atrás respecto de las precedentes. Los hombres de la edad de oro no conocían el trabajo, el sufrimiento ni la vejez y morían durmiendo. La raza de plata que sucedió a aquélla, inferior en estatura y en inteligencia, después de una juventud de cien años se abandonó a los excesos, sufrió y fue sepultada por el dios. Advino luego una raza de bronce, dura y guerrera, cuyos miembros se mataron entre sí, y descendió a su vez bajo tierra. Zeus imaginó entonces un intermedio creando una cuarta raza, más justa y más animosa, la raza de los héroes y semidioses, pero la mayor parte de estos héroes murieron delante de Tebas o delante de Troya, mientras que los otros se establecieron en los confines de la tierra, separados de los hombres, en las islas de los Bienaventurados. Finalmente los hombres de la quinta raza, la raza de hierro, a la que pertenece Hesíodo, no conocieron más que fatigas, miserias y angustias, con excepción de «algunos bienes mezclados a sus males». Una sexta raza, compuesta de hombres que nacerán viejos, todavía debe venir; no conocerá más que tristes sufrimientos y no tendrá defensa contra el mal.

Es preciso, con todo, notar que Hesíodo no profesa un pesimismo sin límites. A los hombres de la edad de hierro el trabajo, como forma de lucha, y la justicia pueden llevarles felicidad y salvación.

A pesar de que Vernant forzó un poco las cosas afirmando que «la sucesión de las razas, también dejando aparte el caso de los héroes, no parece seguir enteramente un orden continuo de decadencia» [1965], y también por cierto que este ciclo no está explíci-

tamente interpretado según una idea de decadencia. Eso, sin embargo, alimentará un mito de la edad de oro del que arrancará la idea de una declinación, de un envejecimiento de la humanidad.

La segunda dirección en la que se desarrolla la idea de decadencia pasa a través de la tendencia a privilegiar el pasado en conexión con el presente (es el caso del *laudator temporis acti* de Horacio), y los antiguos (*prisci, antiqui*) en oposición a los modernos. La *antiquitas* está generalmente valorizada entre los romanos; de ahí las expresiones ciceronianas «*exempla... plena dignitatis, plena antiquitatis*» [*Verrinae orationes,* III, 209] y «*gravitas plena antiquitatis*» [*Pro Sestio,* 130]. La idea está sobre todo ligada a la evolución de las costumbres e implica más o menos un deterioro constante de los tiempos, de los períodos históricos (*O tempora! O mores!*).

El tercer camino es el de la filosofía política y ha sido practicado sobre todo entre los griegos, principalmente por Platón y Aristóteles.

Para Platón la atracción del placer tiene como consecuencia el desprecio del bien y conduce a la corrupción y al desorden, en las técnicas y en los oficios, en las costumbres y en las ciudades. La perversión nacida de la búsqueda del placer y de su forma más peligrosa, el provecho, conduce a un «sucederse de los regímenes decadentes: la aristocracia militar, la oligarquía mercantil y, luego de un intermedio democrático, la odiosa tiranía» [Moreau, 1972, pág. 160].

Pero Platón permanece optimista. Después de haber trazado en la *República* la imagen de la ciudad ideal, en las *Leyes* demuestra que la educación puede vencer la injusticia y la impiedad y formar a los guardianes de un Estado nuevo en el que reinarán la justicia y la virtud.

Las ideas de Aristóteles sobre la constitución y la evolución de las sociedades presentan algunas semejanzas con las de Platón. También para Aristóteles «el mejor Estado es aquel que, a través de la educación, inculca la virtud a los ciudadanos» [véase Aubenque, 1968, pág. 404], pero las dos concepciones se distinguen por algunas diferencias importantes. En primer lugar, cada uno de los tres regímenes políticos fundamentales (aun cuando Aristóteles tiene una preferencia teórica por la monarquía, una preferencia concreta por la oligarquía y la máxima desconfianza respecto de la democracia) puede, según su modelo, salir al encuentro del éxito, o bien, de la corrupción y de la decadencia. La monarquía puede

precipitarse en el desafuero y transformarse en el peor de los regímenes, la tiranía. La democracia, que es en principio el menos corruptible de los regímenes, la mayor parte de las veces se deteriora por la falta de educación del pueblo. En cuanto a la oligarquía, puede dejarse corromper por la avidez mercantil y por sus sueños imperialistas. El modelo político aristotélico se opone al modelo platónico sobre todo por su realismo y su pragmatismo. El último libro de la *Política* atribuye como fines para la educación de los ciudadanos, los principios «del justo medio, de lo posible, de lo conveniente» [1342b, 5]. A este precio la corrupción y la decadencia pueden ser evitadas o combatidas con éxito.

Griegos y romanos fueron testimonios de dos grandes acontecimientos históricos, susceptibles de un análisis en términos de decadencia: el fin de la independencia del mundo griego conquistado por los romanos, y la destrucción del imperio romano de Occidente, por parte de los bárbaros.

La conquista del mundo griego por los romanos tuvo un testimonio privilegiado, el gran historiador Polibio quien, rehén griego en Roma del 167 al 150 a.C., pudo meditar e informarse sobre las causas de la derrota griega. También su diagnóstico es esencialmente de orden moral. Fue la demagogia que, en Beocia, hizo dilapidar el dinero de los ricos y del Estado en distribuciones a los pobres y en banquetes para obtener magistraturas, y paralizó la justicia, que no se atrevía más a juzgar a los deudores insolventes [Polibio, *Historias,* XX, 6-7].

En este célebre pasaje Polibio, como bien lo ha recordado Barbagallo [1924, II, págs. 187-88], evoca la evasión en la fiesta y en los placeres de los hombres de la decadencia: «Los hombres chacoteaban locamente, a modo de conocedores de que habían de morir, ávidos de agotar nerviosamente a prisa todo el cáliz de la vida que huye». Como bien lo ha notado Veyne [1973, págs. 471 y sigs.], Polibio es el mejor portavoz de una «gran teoría»: «lujo» y «decadencia» [Polibio, *Historias,* VI, 9], teoría que conocerá una gran fortuna hasta el *Settecento.*

Pero Polibio descubre también como máxima causa de la decadencia griega la mengua demográfica, la *oligantropía,* que se convertirá en el inicio de la era cristiana en un lugar común de los escritores griegos, ya se trate del geógrafo Estrabón, del rector Dión Crisóstomo, del viajero erudito Pausanias. Señal, causa y consecuencia de la decadencia: la despoblación de los campos, la deserción de las ciudades, el silencio de las ruinas.

De Cicerón a Séneca y Tácito, los escritores latinos se hacen eco de estas imágenes de la decadencia griega: abandono de la justicia y de la virtud, despoblación.

Pero también para los griegos, al menos para Polibio, el tema de la decadencia de Grecia no es, en definitiva, el más importante. Polibio, admirador incondicional de Roma, ve sobre todo en la superioridad romana la causa esencial de la caída de Grecia. El fin de Grecia no es el fin de la civilización. La juventud conquistadora, luego la madurez asimiladora de Roma, mantienen a los intelectuales griegos y romanos al reparo de una teoría generalizada de la decadencia, de un pesimismo histórico radical, a pesar de que Polibio —que evocará a Escipión Emiliano llorando sobre Cartago citando los versos del adiós de Héctor a Andrómaca: «Vendrá el día en el que morirá la sagrada Ilión y Príamo y el pueblo de Príamo valeroso» [*ibid.*, XXXVIII, 22]— había parangonado, en su libro VI, los regímenes políticos con organismos vivientes que pasan necesariamente a través de tres fases: crecimiento, madurez y declinación [véase Pédech, 1964, págs. 309-17].

La caída del imperio romano sucede en un contexto del todo diferente. Fue una larga agonía de la que los actores y testigos no tuvieron verdaderamente conciencia, y el advenimiento en el 476 (el envío, por parte del hérulo Odoacro, de las insignias del imperio de Occidente al emperador de Constantinopla, después de la deposición del emperador Rómulo Augústulo) no fue percibido como significativo por aquellos, de entre los contemporáneos, que fueron informados de esto.

Pero dos fenómenos fueron considerados como signos de un cambio fundamental en la historia de Occidente: la toma y el saqueo de Roma por parte de los visigodos de Alarico en el 410 y la simultánea instalación de los amos «bárbaros» y del cristianismo en el lugar del imperio romano pagano. En el primer caso se trataba de un acontecimiento puntual y brutal, en el otro, de un largo pero espectacular proceso. Después de la catástrofe del 410, paganos y cristianos se encontraron sobre las causas del suceso. Para los paganos la cosa es clara: han sido los malos preceptos cristianos, ha sido el abandono de los dioses tutelares de Roma, capaces de provocar tal desastre y la caída que de éste se deriva. San Agustín, en sus sermones y en sus cartas, refiere los lamentos y las acusaciones de los paganos: «¡Cuántos males han nacido en la época cristiana! Antes de la época cristiana, ¡cuántos bienes teníamos en abundancia! - ¡Antes se vivía mejor! - ¡Antes de que

esta doctrina fuese predicada por el mundo, el género humano no sufría tantos males! - Es en la época cristiana donde se presentan todas estas pruebas, de que el mundo está siendo devastado. —Roma, desde que ha perdido a sus dioses, ha sido presa arrojada a la desolación. — La predicación y la doctrina cristiana no congenian del todo con las acciones políticas... si tales desventuras han golpeado al Estado, la culpa es de los emperadores cristianos que observan rigurosamente la religión cristiana» [citado en Courcelle, 1948, ed. 1964, págs. 67-68].

Ya a mitad del siglo III san Cipriano, en su *Epistula ad Demetrianum* (§§ 3-5), testimonia la existencia de un debate semejante entre cristianos y paganos: «Debes saber que este mundo está ya en la edad senil. Ya no tiene el vigor y la fuerza que en un tiempo lo sostenían... Es fatal que se debilite todo lo que, ya próximo a su fin, se inclina hacia el término de su propia caída. Así el sol en el ocaso lanza rayos menos brillantes e inflamados». Pero Cipriano opone a su contrincante un argumento que verá menos recriminación en el 410: «Tú culpas al cristianismo por la decadencia de toda cosa de aquí abajo... Pero estos males no suceden, como proclamas injustamente en tu ignorancia, porque nosotros no practicamos el culto de vuestros dioses, sino, antes bien, porque vosotros no adoráis al verdadero Dios».

Del lado cristiano la ruina de Roma plantea tres interrogantes: 1) ¿Por qué el patronato de los santos mártires no ha salvado a Roma y a los romanos? 2) ¿Por qué Dios no ha hecho alguna diferencia entre cristianos y paganos, que han sido indistintamente maltratados y muertos, o bien salvados? 3) ¿Por qué Dios ha dejado humillar y envilecer a Roma, de la que los cristianos se sienten, desde que ha sido renovada por la verdadera fe, herederos y solidarios?

De estos interrogantes nacerán algunas obras fundamentales, cuyas ideas y cuyas palabras resonarán a lo largo de todo el medievo y más allá. Se trata principalmente del *De Civitate Dei* de san Agustín, cuyos tres primeros libros no fueron hechos públicos hasta el 413 y de los *Historiarum adversus paganos libri septem* del sacerdote español Orosio, discípulo de san Agustín, del que vulgarizó toscamente las ideas en esta obra escrita entre el 417 y el 418.

Si vuelve a llevarse a su impacto más general el significado de estas dos importantes obras para la ideología cristiana posterior a la decadencia, se puede decir, con Santo Mazzarino, que ya: 1) A

la noción romana y más particularmente virgiliana de un *imperium sine fine*, de un destino eterno del imperio romano, ingresa la idea de que no toda decadencia es de temerse si es la condición de una *renovatio* y de la realización de la ciudad de Dios. La decadencia asume un sentido análogo en una perspectiva escatológica. 2) Las causas «internas», morales y religiosas, de decadencia, siempre muy importantes, asumen sin embargo un significado nuevo: como la primera *caída* ha sido causada por el pecado original del hombre, así la decadencia (o las decadencias) tienen como causa esencial los pecados de los hombres. 3) Pero esta noticia debe ser sancionada por Dios (causas «externas», si es que así puede decirse) según su Providencia, según su voluntad, que es misteriosa. Es la aparición de los «juicios de Dios como categoría histórica». Como ha escrito con perspicacia Mazzarino, «la concepción agustina del mundo se concluía, en último análisis, con la aceptación total de la historia en cuanto historia de los juicios de Dios... Con este presupuesto la idea de decadencia está, de hecho, minimizada, reducida a pura culpa de aquéllos sobre los que se abate el juicio divino... El pensamiento de Orosio conduce a la conclusión de que la historia es toda divina... Su pensamiento arriba a Hegel y a Ranke» [1959, pág. 59].

Las invasiones de los pueblos germánicos que fuerzan la barrera del Rin al inicio del siglo V, irrumpiendo en la Galia y en la península ibérica, hacen nacer en los cristianos de esas regiones la idea de que el fin del mundo se avecina. Próspero de Aquitania escribe a su mujer: «Nada en los campos, nada en las ciudades conserva su estado originario; todas las cosas se precipitan hacia su fin. Con las armas, la peste, la carestía, los sufrimientos de la prisión, el frío y el calor, de mil modos la muerte arrebata a la miserable humanidad... La impía discordia se enfurece en la confusión del mundo; la paz ha dejado la tierra; todo lo que vi está ya junto al fin» [en Migne, *Patrologia latina*, vol. LI, cols. 611-12].

El obispo español Idacio identifica todavía más precisamente el significado apocalíptico de los acontecimientos: «Así, los cuatro flagelos de la guerra, de la carestía, de la peste, de las fieras, se desenfrenan en el mundo entero; y las predicciones hechas por el Señor a través de sus profetas, se encuentran realizadas» [en *Monumenta Germaniae historia, Auctores antiquissimi*, vol. XI, pág. 17].

Aun la explicación de las desventuras con los pecados de los hombres —pecados de los paganos, por cierto, en primer lugar,

pero también pecados de los cristianos— hace renacer muy pronto la esperanza y hace retroceder el temor del fin del mundo.

En el 418 san Agustín responde a Hesiquio, un obispo de la Dalmacia turbado por un eclipse de sol, que no hay ninguna razón seria como para considerar inminente el Juicio Final. Un aquitano anónimo en un *Carmen de Providentia* incita a los cristianos a una enérgica amonestación: «¿Por qué lo que está destinado a permanecer se espanta por la caída de lo que debe caducar?» [en Migne, *Patrologia latina,* vol. LI, col. 617]. Y también un monje de Lérins, Salviano, hacia el 440 hace un parangón, del todo ventajoso a los bárbaros, entre bárbaros virtuosos y romanos decadentes (disolutos, perezosos, viles, avaros, desobedientes, siendo la lujuria el origen de todos sus pecados). Las primeras leyes que los bárbaros imponen en los países conquistados son el inicio de un resurgimiento moral.

2.2. EL MEDIEVO

Desde la fuente privilegiada de su ideología —la Biblia— el cristianismo medieval hereda dos temas fundamentales para la idea de decadencia: el de los cuatro imperios, que se desarrolla en la idea de la transmisión del dominio y de la civilización *(translatio imperii* y *translatio studii);* el de la caída de la ciudad terrena, Babilonia, y del advenimiento de la Ciudad de Dios, la Jerusalén celeste. Estos temas, que se fundan sobre textos de las Sagradas Escrituras, se completan con el reclamo de concepciones heredadas ya de tradiciones cultas grecorromanas, ya de corrientes orientales mezcladas a esotéricas difundidas a nivel popular, escatológicas y milenaristas. En el primer caso se trata del tema de las seis edades del mundo, que da origen a la idea de una declinación continua del mundo que envejece incesantemente o, con más precición, que ha alcanzado la vejez. Esta concepción se combina fácilmente con la segunda, puesto que el envejecimiento del mundo parece conducir en la mayor parte de los casos al arribo del Anticristo y al Juicio Final.

El primer tema deriva de la interpretación dada por Daniel a la visión de Nabucodonosor [*Daniel,* 2, 37-44]. La estatua con la cabeza de oro, pecho y brazos de plata, vientre y muslos de bronce, piernas y pies de hierro y de arcilla, significa los cuatro reinos que deberán sucederse: al reino de oro seguirán reinos siempre más duros y, finalmente, un reino duro y frágil al mismo tiempo

que Dios destruirá, así como habrá destruido a los otros, pero que sustituirá con un reino que, en cambio, «jamás será destruido».

Esta idea, también al margen de los ambientes hebraicos, se difundió en el Oriente antiguo. Polibio, en el libro XI de sus *Historias,* después de haber recordado la hegemonía y la ulterior declinación de los persas, de los espartanos, de los macedonios, saluda en el imperio romano un «imperio invencible para aquellos que hoy viven, e imposible de ser abatido por aquellos que vendrán».

Este tema de la eternidad del imperio romano comenzó pues a ser refutado (tímidamente) por los cristianos después del 410, pero todavía en el 417 el poeta pagano Rutilio Namaciano proclama la resurrección y la inmortalidad de Roma: «Los siglos que te quedan por vivir no están sometidos a ningún límite, mientras subsista la tierra y el cielo sostenga los astros. Lo que destruye a los otros reinos, a ti te da nueva fuerza. Encontrar un principio de crecimiento en las desventuras es la ley de la resurrección» [*De reditu suo,* vs. 137-40].

Pero, al mismo tiempo, después de algunos comentadores cristianos anteriores a la profecía de Daniel, como Ireneo u Orígenes, Sulpicio Severo, a comienzos del siglo V, en su *Crónica* hace del tema de los cuatro reinos un marco esencial de la interpretación cristiana de la historia universal. Tal historia —después del reino de oro de los caldeos, el reino de plata de los persas, el reino de bronce de Alejandro y el reino de los romanos, el más poderoso, que fue largo tiempo de hierro y se convirtió finalmente de arcilla bajo los emperadores— ya se ha cumplido con el reino de Cristo destinado a durar eternamente.

Este tema, combinado con el tema agustiniano de la Ciudad de Dios, inspirará una visión inmóvil de la historia, identificada con la historia del triunfo de la Iglesia, que culminará en la mitad del siglo XII con Otón de Frisinga, tío del emperador Federico Barbarroja. Sin embargo, de esta tema nacerá un instrumento de lectura más dinámico del mundo medieval. El poder se transmite de uno al otro de los cuatro imperios. Ciertos teorizadores, ciertos historiadores, ciertos poetas del medievo han esclarecido esta idea de la transmisión, de la *translatio.*

Cuando, frente a Bizancio y al papado, se hizo difícil para los emperadores alemanes mantener vivo —a pesar de la persistencia de nombres y de ciertas apariencias— el mito de la continuidad del imperio romano, surge la idea de la transmisión del poder polí-

tico: *translatio imperii* de Roma a los emperadores alemanes. Otón de Frisinga en este punto es todavía esencial para el perfeccionamiento de esta concepción [véase Le Goff, 1974b]. Incluso la creación de las escuelas urbanas —después de la Universidad de París—, el florecimiento fulgurante de la lengua y de la literatura francesas a través de las *chansons de geste* y la poesía cortés, entre el 1150 y 1250, hacen aparecer contemporáneamente al concepto de *translatio imperii,* el de *translatio studii,* la transferencia del *sapere* que Chrétien de Troyes en *Cligès* (1176) llamará en francés *clergie* y hará pasar después la antigüedad de Grecia a Roma y de Roma a Francia.

De este modo el tema de la ruina y de la decadencia de los imperios ha servido principalmente para aclarar un concepto del camino de la civilización.

Aun perdiendo —en provecho de nuevas potencias— su sustancia histórica, la antigüedad, y Roma en particular, transformaba la misma imagen de su decadencia en un extraño poder de seducción sobre los espíritus. Con el siglo XII se instala durante largo tiempo en el primer plano sobre la escena cultural occidental el tema de las *ruinas.*

El otro concepto portador de una lectura de la historia en términos de decadencia es el de las edades del mundo. Tampoco éste fue extraño a la antigüedad pagana. Lucrecio, en el libro II de *De rerum natura* había pintado la decadencia de la agricultura y de todas las cosas con la imagen de la vida que se agota y va hacia la tumba. Séneca el Viejo, al inicio del siglo I, traza la historia de Roma en términos biológicos desde su primera infancia con Rómulo hasta el envejecimiento actual. Pero son los cristianos quienes otorgan al mismo tiempo a este concepto su forma más precisa y su máxima difusión.

Bosquejado por san Agustín, el tema de las edades del mundo fue perfeccionado en el siglo VII por Isidoro de Sevilla y en el VIII por Beda.

La división de Isidoro [*Ethymologiae,* 38, 5] es la siguiente: primera edad de Adán a Noé, segunda de Noé a Abraham, tercera de Abraham a David, cuarta de David al cautiverio babilónico, quinta del cautiverio babilónico a la encarnación del Salvador, sexta —la presente— que durará hasta el fin del mundo.

Los modelos de esta división son múltiples. Son los seis días de la creación y su eco, los seis días de la semana. Son las horas del día y su trasposición alegórica en el Nuevo Testamento (los

obreros de la undécima hora, por ejemplo). Pero ha sido sobre todo una referencia esencial, subrayada por san Agustín, lo de las seis edades de la vida del hombre. «Efectivamente, son seis edades en la vida del hombre», recuerda san Agustín [*De diversis quaestionibus*, LVIII]. Son: la infancia, la niñez, la adolescencia, la juventud, la madurez, la vejez (*«infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus»*).

La época contemporánea es pues la de la vejez, de la vejez definitiva que concluirá con la muerte y con el juicio final. Por cierto que en el más allá, para quienes se salven, se abrirá a lo largo de la eternidad la Ciudad de Dios. Pero aquí abajo, en este mundo, ha comenzado el tiempo de la decrepitud. Dios se ha encarnado para ayudar a los hombres a superar estos últimos momentos difíciles. También Isidoro y Beda reflejan este sentimiento: el mundo está viejo, muy viejo. Todo el alto medievo está persuadido de esto.

Ciertamente estas dos ideas obsesivas —la vejez del mundo y el desprecio del mundo (*contemptus mundi*)— han sido difundidas por la Iglesia en modo tan capilar que durante mucho tiempo han sido un freno que ha mantenido a los hombres del medievo alejados de toda ideología de crecimiento, de progreso, de felicidad. Pero la combinación de otra herencia escrituraria, la del Apocalipsis con la concepción de las seis edades del mundo, alejará el acento de la sexta edad, la de la vejez, a la séptima, la del *shabbat* divino. El Apocalipsis anuncia efectivamente la caída de Babilonia y del Anticristo, a la que, sin embargo, deberá seguir una primera resurrección para los justos, un reino de mil años sobre la tierra con Cristo, antes que un último combate y el juicio de las naciones no lleve, al final de todo, un nuevo cielo y una nueva tierra, la Jerusalén celeste.

En definitiva, la angustia delante de las tribulaciones del fin del mundo se atempera por la esperanza ya de los mil años terrenos, ya de la Jerusalén celeste. La primera tendencia, casi siempre unida a creencias más o menos heréticas, se acentúa al final del medievo cuando bajo la influencia en particular de Joaquín de Fiore, anunciador de una edad del espíritu y del evangelio eterno, diversos milenarismos continúan apareciendo aquí y allá en el mundo cristiano.

Todas estas tendencias, alimentadas también por ideas tradicionales, paganas, de *renovación* y de renacimiento, modifican profundamente las teorías del envejecimiento. Aún más, la deca-

dencia se hace promesa, anuncio de renovación. Por otra parte, una idea más modesta se abre camino poco a poco en los espíritus del Occidente medieval. Es la de la función de la Fortuna en el destino de las naciones y de los individuos. Es Boecio quien, en el siglo VI, introduce esta diosa pagana en la ideología cristiana. Personaje cómodo, la Fortuna explica con poco cambio ideológico los vuelcos de la situación, los cambios de la suerte. Se la evoca más fácilmente a propósito de las declinaciones, de las ruinas, de las caídas, que a propósito de las promociones, los ascensos, los éxitos. Está destinada tanto a los feudatarios como a los burgueses. En las crónicas de los señores de los siglos XI y XII es la Fortuna la que proporciona los golpes de la suerte (traiciones, emboscadas, muertes prematuras) de los que son víctimas nobles señores que hasta entonces los esquivaban. Bien pronto ella lleva consigo su accesorio favorito, la rueda, y muestra cómo los poderosos de hoy serán los caídos de mañana. Adam de la Halle, a fines del siglo XIII, hace subir a la rueda a los grandes burgueses de Arras y espera con perversa alegría que la Fortuna ponga en movimiento la rueda que los hará descender.

Por cierto, la Fortuna nada puede si interviene Dios; por cierto, los caprichos de la Fortuna coinciden muy a menudo con el comportamiento de los hombres y sus pecados, en definitiva, explican siempre las caídas; pero los decretos de la Fortuna son imprevistos y desconcertantes, como los de la Providencia, y no parecen siempre coincidir con ellos. Lo dicen bien los *fata Morgana* a propósito de uno de los caídos del *Jeu de la Feuillée:* «Es la Fortuna que lo hace descender, pero no lo había merecido». Este instrumento de decadencia miniaturizado y generalizado que es la Fortuna refuerza la impresión que el medievo había en definitiva sabido conjurar de varias maneras las amenazantes ideologías de la decadencia. Con todo, fue el medievo el que inventó la palabra *decadentia,* pero son los siglos que le siguen, sobre todo, los que la utilizarán.

2.3. Del Renacimiento al iluminismo

Los últimos tres siglos de la sociedad occidental preindustrial aparecen como la edad privilegiada del concepto de decadencia.

Concepto de esencia religiosa, laicizado y moralizado, conviene a una sociedad que, católica, protestante o libertina, por razones diversas y bajo diversas formas, diluye lo sagrado en lo profano.

Ello permite, en primer lugar, mantener a distancia a la época aborrecida de la que acaba de salir la humanidad, el bárbaro medievo, edad de tinieblas finalmente disipadas. Los eruditos y los lexicógrafos lo dicen bien en su jerga: el medievo que se revela a través de la lengua —índice por excelencia del nivel cultural y moral— no es sólo la media, sino también la baja latinidad: *media et infima latinitas.*

Este ejemplo próximo permite la extensión del uso del término a otros períodos y a otras formaciones históricas. El término tiende a especializarse en el campo histórico y particularmente en el campo de la historia del arte, tan significativa para estos siglos.

Los ejemplos de la palabra *décadence* que da el diccionario de Trévoux (editado en el siglo XVIII por los jesuitas) son significativos: allí se hace notar, en primer lugar, que Bouhours, gran hombre de la Compañía, en sus *Remarques nouvelles sur la langue française* (1675) advierte que *décadence* se usa sólo en sentido figurado. Luego se recuerda que Vigenerio ha escrito sobre la decadencia del imperio de Oriente y que el padre Mainbourg sobre la del imperio de Occidente después de Carlomagno. Se cita la opinión del padre Bouhours, que en la *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687), sostiene que la decadencia de las artes ha seguido a la caída del imperio romano.

Concepto moral a menudo aplicado a la estética, el concepto de decadencia ofrece a los antiguos un fácil instrumento polémico contra los modernos, mientras, limitado al campo de las costumbres, ha obtenido gran éxito entre los partidarios de la lucha contra el lujo, lucha que, adaptándose a las nuevas realidades, hace penetrar el arma de la decadencia del campo de las costumbres al de la economía y de la sociedad.

Pero también concepto que se trivializa y que, finalmente, en los más importantes autores, ya no es portador de significado en sí mismo, sino que se revela sólo a través del contenido que se le va dando.

Es el caso de las célebres *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* de Montesquieu [1734]. Por cierto, las *Considérations* son, como ha dicho Ehrard [1968, pág. 20], una obra «empeñosa», como todas las obras de Montesquieu, y es preciso leerla «como una denuncia del despotismo amenazador y, sobre todo, como una meditación sobre las condiciones concretas de la libertad». Pero las *Considérations* son también un *case-study* sobre la racionalidad en la historia. La

grandeza de Roma ha sido fundada sobre una base esencial pero única, la guerra. De ahí un doble problema: 1) ¿Cómo puede fundarse sobre tal base un imperio? Respuesta: porque los soldados fueron también ciudadanos, y la igualdad y la libertad reinaron durante largo tiempo en Roma. 2) ¿Cómo pudo, sobre esta base, declinar? Respuesta: fue la guerra la que, después de haber hecho la grandeza de Roma, causó su ruina. Generales y soldados perdieron en el imperio el espíritu de ciudadanos, Roma misma, desmesuradamente engrandecida, se convierte en presa de las facciones. Y, concluido el imperio, Roma «perdió la libertad». Su corrupción todavía no fue total ni inmediata porque ella conservó, «en medio de las riquezas, de la molicie y del gozo, un valor heroico y todo su empeño en la guerra... De ese modo permanecieron las virtudes guerreras, después de que se hubieron perdido todas las otras» [1734]. Por último, la caída final fue también militar: «Roma se había engrandecido porque sólo había tenido guerras sucesivas... Roma fue destruida porque todos los pueblos la atacaron al mismo tiempo, penetrando por todas partes» (*ibid.*, pág. 169). Sutil jerarquía entre causas internas y causas externas en torno a una tesis explicativa; la historia de Roma se ha desarrollado desde el principio al final sobre el terreno de la guerra donde se cristalizaron sus instituciones y sus costumbres. Ningún reclamo a una teología o a una moral de la decadencia.

Fue con más matices como Gibbon retomó el problema en *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* [1776-1788]. En esta suma en la que la erudición está templada por el humor y la historia puesta al servicio de la filosofía, el espíritu iluminista desarrolla algunas variaciones en torno al triple concepto de civilización, barbarie y cristianismo. La reflexión de Gibbon, en definitiva, no es una reflexión sobre la decadencia sino sobre la *civilidad*. El parece haber estudiado la caída del imperio romano sólo para poner mejor de relieve su éxito ejemplar en la época de los Antoninos, en el siglo II, éxito señalado por la armonía de una civilización que se apoya sólidamente sobre la coherencia del cuerpo social. Tiempos felices en los que el imperio no estaba amenazado, ni desde el interior, ni desde el exterior, ni por aquellas dos realidades inquietantes y dolorosas: la barbarie y el cristianismo.

El éxito del concepto de decadencia parece pues haberse afirmado desde el Renacimiento hasta la revolución francesa sólo al precio de un extenuarse del concepto mismo. Concepto que, por

otra parte, los hombres del iluminismo comenzaban ya a poner más o menos en discusión.

Ya en el siglo XVI Bodin [1572, cap. VI] criticaba la teoría de los cuatro imperios y formulaba dudas sobre la idea de la Edad de oro.

En el *Settecento* algunos refutan la asimilación de las formulaciones históricas a organismos vivientes, la metáfora biológica. Turgot la afirma, y también Marmontel, quien escribe: «Todo perece, también los Estados, lo sé; pero no creo enteramente que la naturaleza haya trazado el cerco de su existencia... Su decadencia no está signada, como lo es para nosotros la declinación de los años; su vejez es una quimera» [*Bélisaire,* 1767, págs. 130-31]. Hume, después de haber negado que exista un vínculo entre el lujo y la declinación de la libertad, en la línea de los modernos expresa fuertes dudas sobre la «juventud» o el «vigor» del mundo de la antigüedad. Finalmente Gibbon, sobre quien se volverá, no veía en la palabra decadencia *(decline)* más que una metáfora.

3. *Las ideologías modernas de la decadencia: Spengler, Lukács, Toynbee*

El concepto de decadencia, en la era de la revolución industrial, encuentra un descrédito acentuado. Los ideólogos del progreso —a pesar (se repite) de que los dos conceptos no se opongan directamente— no son favorables al léxico de la declinación. Aún el término, bajo sus diversas formas lingüísticas, toma lugar en el vocabulario corriente. Son significativas pues sólo las teorías que hacen de éste, más que un trivial instrumento verbal, un instrumento intelectual.

Se han elegido, en el siglo XX, tres de estas teorías: primeramente la del alemán Edmund Spengler, que algunos han podido conectar con el ámbito ideológico del nazismo, a pesar de que Spengler no haya tenido vínculos directos con el hitlerismo; en segundo lugar, la del húngaro György Lukács, que se ha presentado como teórico marxista, pero ha sostenido varias tesis y mantenido lazos fluidos con la ortodoxia comunista; finalmente, la del inglés Arnold Toynbee, historiador liberal, representativo de las tradiciones a un mismo tiempo conservadoras e iconoclastas de la *intelligentsia* unversitaria anglosajona, y más precisamente británica. Parece que estos tres, por motivos diversos y partiendo de situaciones muy diferentes, hayan estado signados por el trauma

de la primera guerra mundial (desde sus malestares en 1911, con la crisis marroquí, para Spengler) y por la idea de la vulnerabilidad de la civilización.

3.1. SPENGLER

En su gran obra, *La decadencia de Occidente* [1918-1922], Spengler se propone explicar la decadencia de Occidente en el *Ottocento* y en los inicios del *Novecento* con una teoría de la historia universal. La oposición fundamental está para él entre la naturaleza y la vida, entre lo mecánico y lo orgánico. La historia —en cuanto ciencia— que pretende explicar la Historia —en cuanto realidad vivida— desde un punto de vista materialista y mecanicista, sigue un camino equivocado. Sólo una historia que considere la Historia como un organismo viviente puede darse cuenta de esto. Spengler acepta y usa todos los términos, todos los conceptos que expresan este carácter viviente, orgánico, biológico de los fenómenos históricos. En la *Introducción,* escribe: «¿Existe una lógica de la historia?... En la misma vida —porque la historia humana es el conjunto de grandes corrientes vitales, en el que "yo" o su "persona" ya en el uso corriente, práctico o teórico del lenguaje, asume involuntariamente la figura de individualidad de orden superior cuando se habla de la "antigüedad clásica", de la "civilización china" o de la "civilización moderna"— en la vida, digamos, ¿es posible individualizar los estados que deben ser atravesados y, en verdad, según un orden que no admite excepciones? Conceptos que, como el de nacimiento, muerte, juventud, vejez, duración de la vida, son fundamentales para todo cuanto es orgánico, ¿tendrían quizá en este ámbito un sentido todavía más riguroso, aún no percibido por nadie?» [*ibid.*].

Spengler se funda en dos grandes maestros, Goethe y Nietzsche, y dice ser deudor del primero de su método, del segundo de su modo de formular los problemas. La historia que Spengler auspicia es una historia fáustica, una historia del «*Sturm und Drang*», del «muere y deviene» *(stirb und werde),* de «muerte y transfiguración». Spengler se coloca en una tradición de exasperado vitalismo para la que morir, en el límite, es todavía vivir. Queda evidente el hecho de que la noción de decadencia es también de competencia de los psicoanalistas.

Lo que cuenta en la interpretación de la historia a través del concepto de decadencia en Spengler es el contenido original —si

no preciso— que él atribuye a la decadencia en su visión de la historia. Para Spengler, los grandes personajes de la historia son la *civilización* (distingue, de ésta, ocho principales: egipcia, babilónica, india, china, mejicana, árabe, antigua, occidental). Entre estas civilizaciones no existe ninguna continuidad. Cada una, cerrada en sí misma, sin contactos, nace, crece, envejece, muere. Si Spengler detesta el esquema «antigüedad-medievo-edad moderna» no es sólo porque le parece mecánico, porque privilegia la antigüedad —período para Spengler estático, privado de vida— pero es sobre todo porque establece una continuidad falsa e insoportable entre civilización antigua y civilización occidental.

Toda civilización pasa a través de un ciclo vital. La vejez de una civilidad es el momento en el que se transforma en *civilización*. «La civilización es el inevitable *destino* de una civilidad... Las civilizaciones son los estadios *más exteriores y más artificiales* de los que una especie humana superior es capaz. Ellas representan un fin, son lo devenido que sucede al devenir, la muerte que sigue a la vida, la fijeza que sigue a la evolución; vienen después del ambiente natural y de la niñez del alma, tal cual nos lo expresan los estilos dórico y gótico, como una senilidad espiritual, con la cosmópolis petrificada y petrificante» [*ibid.*].

La civilización es el aprovechamiento de una herencia histórica muerta. Es la fase necrofágica —autonecrofágica, si así puede decirse— de una civilidad.

«El traspaso del estadio de civilidad al de civilización se ha cumplido en el siglo IV en el mundo antiguo, en el siglo decimonoveno en el moderno occidental» [*ibid.*].

¿Cómo se manifiesta la declinación de Occidente? A través del pasaje de la idea de *patria* («palabra profunda, que adquiere su sentido apenas el bárbaro se civiliza, y que lo pierde apenas el hombre civil asume como su insignia el *ubi bene, ibi patria*» [*ibid.*]) a la de cosmopolitismo, por la hipertrofia de algunos centros de decisión en «cosmópolis». El Occidente decadente de Spengler es la *Metrópolis* (1926) de Fritz Lang. En esta ciudad universal el amo no es el *espíritu* sino el *dinero*. Para Spengler el Occidente al inicio del siglo XX está sólo al principio del proceso de decadencia. Así como tal proceso es para Spengler ineluctable, él ha sido rápidamente acusado de pesimismo, pero ha rechazado esta acusación. Las oscuras profecías de las últimas páginas de *La decadencia de Occidente,* esta invocación de un salto fáustico, esta esperanza de una lucha contra el dinero por parte de un dere-

cho que podría ser el socialismo (un socialismo que abandonase el marxismo), tienen, a la luz de la historia, un sonido lúgubremente nazi. Pero sería quizá más justo vincular a Spengler a aquellos milenaristas del medievo que terminaban con el invocar al Anticristo, preludio necesario del Reino de los Mil Años, y por derrotar el apocalipsis del furor con el apocalipsis de la luz. ¿Spengler acaso no hace a menudo referencia a Joaquín de Fiore?

3.2. Lukacs

El panorama es evidentemente del todo diverso con György Lukács. Como primera cosa, el concepto de decadencia ocupa en su obra sólo un puesto limitado. La suya es una obra infinitamente más variada que la de Spengler (cuyas otras obras no han tenido ninguna resonancia), se articula en períodos, y aún no es bien conocida en toda su integridad. Finalmente, Lukács ha querido casi siempre colocar el propio pensamiento a propósito de la decadencia en el interior del sistema marxista, cosa que le confiere una suerte de existencia de segundo grado.

Se tendrá aquí en cuenta sólo textos escritos durante el período en el que Lukács estaba refugiado en la URSS (entre 1933 y 1945) y en el que su obra, por razones en las que es difícil distinguir las íntimas convicciones de las presiones del ambiente, está más o menos fuertemente influido por aquello que podemos llamar el «estalinismo», a pesar de que Lukács se haya encontrado a menudo en abierto contraste con los intelectuales soviéticos oficiales entre los cuales vivía y que encontraba «vulgares». Lukács encuentra el concepto de decadencia en dos direcciones de su reflexión. Por un lado en el campo de la estética; por otro, en el de la ideología. Pero en realidad su campo de investigación es siempre el de la creación artística. Es por un lado el problema de la novela histórica (prolongación de sus obras juveniles sobre la novela, luego por él renegadas) y el problema del realismo, estrechamente ligados.

Para Lukács no existe estética pura. El valor literario de una obra está ligado a su posición en la sociedad. No puede existir una buena literatura que no sea realista. Si una obra literaria vuelve las espaldas a la sociedad o bien la aparta poniéndose al servicio de fuerzas conservadoras o reaccionarias, no puede ser bella. La novela histórica es un texto particularmente interesante porque parece fundado sobre un postulado de fuga frente al presente. En

realidad, la verdadera novela histórica es aquella que, a través del pasado, sabrá expresar los problemas y los sentimientos del presente y tomar una posición progresista. La novela histórica que nace al inicio del siglo XIX, con la revolución industrial, el nacimiento del capitalismo y el acceso de la burguesía, expresa en sus héroes —que, en lugar de sufrir la vida, van al encuentro de las dificultades— el devenir histórico y el dinamismo de la nueva sociedad. Es lo que Lukács llama la edad *classica* de la novela histórica.

Pero llega el año 1848, la ruptura entre la burguesía y el pueblo, la burguesía se alía con las fuerzas reaccionarias. El novelista burgués abandona el verdadero realismo, la novela histórica se convierte en un refugio contra la realidad, una coartada. La historia se convierte en un simple escenario. Los dos mejores —y deplorables— ejemplos de esta decadencia de la novela histórica son *Salambó* (1862) de Flaubert y las novelas de Meyer, a partir de *La tentación de Pescara (Die Versuchung des Pescara,* 1887). «Ya hemos referido las afirmaciones ya de Flaubert, ya de Meyer en torno a los motivos que los han conducido a tratar argumentos históricos... En ambos casos, estos motivos no han nacido de la comprensión del nexo entre la historia y la edad presente, sino, al contrario, del repudio al presente» [1936-1937]. Y Lukács vuelve a situar esta «decadencia» de la novela histórica entre «las tendencias generales de la decadencia». La decadencia literaria es sólo un aspecto y una consecuencia de la decadencia de la burguesía: «Para nuestro problema el hecho más importante es el convertirse de la democracia burguesa revolucionaria y progresista en un liberalismo vil y oportunista, de mano en mano, siempre más reaccionario» [*ibid.*].

Allí está una problemática evidentemente muy próxima a los textos reunidos bajo el título *Problemas del realismo* [1971] y que pertenecen al grupo de los «escritos de Moscú». Pero aquí el problema literario es el del expresionismo alemán de comienzos del siglo XX y Lukács eleva el debate hasta el problema de la «decadencia ideológica» y hace aún más referencia a Marx. Los principales artículos que examina son *Grandeza y decadencia del expresionismo* [1934], *Marx y el problema de la decadencia ideológica* [1938a], *Es necesario el realismo* [1938b].

Los expresionistas han comenzado como «movimiento literario de oposición», pero aunque su oposición, antes al espíritu burgués, luego a la guerra 1914-1918, sea innegable, ella sin embargo

no asume la única forma válida a los ojos de Lukács, porque, en lugar de estar dirigida contra el capitalismo y contra la guerra imperialista, tomaba como mira nociones vagas: «el» burgués, «la» guerra, «la» violencia, etc.

Por último, noviembre de 1918 ha sido revelador, al igual que las jornadas de junio de 1848 para el realismo burgués en Francia; los expresionistas, en su mayoría, se han pasado a las filas de los enemigos de la clase obrera alemana y de la revolución, y a la decadencia estética del expresionismo ha seguido la decadencia política de los expresionistas.

Yendo más lejos, Lukács analiza luego el modo según el cual Marx ha explicado la preparación ideológica de Alemania en la revolución de 1848 y la disolución del hegelianismo en los años 40 del siglo XIX. Según Lukács, Marx habría analizado la decadencia ideológica de la burguesía en la primera mitad del *Ottocento,* cosa que explica ya el naufragio ideológico y literario de los escritores burgueses (por ejemplo los historiadores Carlyle y Guizot, el filósofo Bentham), ya «la bancarrota de la democracia burguesa en 1848, fruto, en realidad, de la traición cometida contra el pueblo» [1938a].

Así Lukács, en los grandes cambios de la historia de las ideas, coincidentes con los grandes cambios de la historia política, concede una importancia particular al factor «decadencia ideológica» de las clases estratégicamente situadas en la lucha y a la burguesía, ya en 1848, ya en 1918. Esta concepción incurre en la mayor parte de las críticas que serán vueltas a considerar al final del presente capítulo en la noción de decadencia. Pero se le pueden dirigir objeciones específicas. Se formularán dos de éstas que pertenecen al interior de la misma posición de Lukács, es decir, del movimiento marxista. La novelista marxista Anna Seghers, que en aquel período dialogó amistosa pero firmemente con Lukács, se sorprendió de la importancia que él atribuía a la lucha contra la decadencia. Lo importante, le dice, es la lucha contra el fascismo: «¿Pero, puede identificarse esta lucha con la lucha contra la decadencia?» [Seghers, 1939]. Pero no se trata de una simple cuestión de oportunidad en la lucha política e ideológica. El hecho es que evidentemente el concepto de decadencia no convence a la escritora.

En primer lugar porque Seghers no piensa que se deba buscar la explicación de la obra de arte fuera de la obra misma: «El vínculo entre el artista y su contenido está dentro de la obra de arte.

Aquí la crítica debe identificar el punto en el que se hace viva la toma de la realidad, para impulsar al escritor en esta dirección» [*ibid.*].

En segundo lugar, Anna Seghers prefiere llamar período de transición al que Lukács define como período de decadencia; si en otra parte se consideran los períodos análogos del pasado, se nos advierte que han visto nacer tantas cosas nuevas, cuantas han visto morir de éstas a causa de vejez: «Es necesario calcular bien las caídas, no ya con la ayuda de la fama póstuma o por temor de equivocarse, sino para no hacer mal a cualquier cosa viva, nueva» [*ibid.*].

Finalmente, ya que Lukács pone la expresión «decadencia ideológica» bajo el patronazgo de Marx, se notará —salvo errores— que Marx jamás la ha usado. Es cierto, en cambio, que Marx y Engels usan a propósito de la burguesía de 1848 el término *Untergang*, con el que expresan bien lo que para ellos es esencial: «Ella [la burguesía] produce ante todo sus sepultureros. Su ocaso y la victoria del proletariado son igualmente inevitables» [1848]. En este proceso en el que la burguesía produce sus propios excavadores, lo que cuenta no es su decadencia, sino la victoria del proletariado que es el otro rostro de la decadencia. Como los teólogos medievales examinaban menos el Anticristo en sí que los mil años que habrían venido después de él, Marx no se detenía en el ocaso de la burguesía, sino que miraba más lejos. La decadencia no es una noción clave para los milenarismos, incluido el marxismo.

3.3. Toynbee

Arnold J. Toynbee ha vivido, a su turno, la experiencia de la guerra 1914-18, conoce el medievo y la política internacional, pero es un historiador de profesión. Los seis volúmenes de *A Study of History* aparecen de 1934 a 1939; son resumidos por Somervell en 1946 (y de este compendio se han hecho traducciones a muchas lenguas, también al italiano); cuatro volúmenes suplementarios salieron después de 1954, seguidos por un volumen de atlas e índices y, finalmente, por un duodécimo volumen de respuestas a las críticas, *Reconsiderations* (1961).

Toynbee, como Spengler, toma como unidades históricas significantes las *civilisations*, pero no opone civilidad y civilización y no tiene, a diferencia de Spengler, una idea peyorativa del térmi-

no *civilisation.* Lejos de aislar las diversas civilidades, Toynbee hace de las provocaciones externas —provocaciones del ambiente, provocaciones de los bárbaros, pero también provocaciones de otras civilidades— las pruebas fundamentales en las que las civilidades se forjan (o se destruyen prematuramente). Toynbee distingue veintiséis civilidades; de ellas, dieciséis ya han perimido, y sobre diez que perduran sólo tres son civilidades *inmóviles,* dos de las cuales, la polinésica y la nómada, han entrado en agonía, mientras la tercera, la esquimal, está cerrada desde la infancia. De las siete que permanecen, seis —la cristiano-ortodoxa del Medio Oriente y su prolongación rusa, la islámica,.la hindú, la china y su prolongación japonesa— están bajo la amenaza de la aniquilación o de la asimilación por parte de la séptima, la occidental. Dado que la muerte de las civilidades no es obligatoria, la muerte de la civilidad occidental, en plena expansión, no tiene nada de seguro. Finalmente, no obstante el uso mecánico de algún término ambiguo, Toynbee no cree para nada en el carácter biológico, orgánico, de la evolución de las civilidades.

Resta el hecho de que para él la noción de declinación es fundamental en la historia y que a su parecer la gran mayoría de las civilidades han pasado o pasarán a través de dos fases de decadencia, la *declinación* y la *disgregación (breakdown, disintegration).*

La declinación no se manifiesta a través de acciones exteriores, justicia divina, agresión de la naturaleza, asesinato por parte de otras sociedades. Las civilidades se suicidan. En esta primera fase, hay una pérdida de la autodeterminación: rechazo de lo nuevo, idolatría a lo efímero, autodestrucción del militarismo, intoxicación de la victoria. A propósito de la idolatría de una «personalidad efímera», he ahí el error histórico de los hebreos que me parece muy característico de la manera de Toynbee y en general de la naturaleza eminentemente subjetiva del concepto de decadencia. «En un período de su historia que tuvo inicio durante la infancia de la civilidad siríaca y que culminó en la edad de los profetas, el pueblo de Israel y Judea se erigió con la cabeza y con las espaldas sobre los pueblos siríacos circundantes elevándose a una concepción monoteísta de la religión. Agudamente conscientes y justamente orgullosos de su tesoro espiritual, se permitieron abandonarse a una idolización de este notable pero transitorio estadio de su desarrollo espiritual... Persuadiéronse a sí mismos de que el descubrimiento israelita del único Dios verdadero había revelado que Israel mismo era el pueblo elegido de Dios; y que

esa semiverdad los condujo al fatal error de proteger una momentánea cima espiritual, por ellos alcanzada con fatiga y trabajo, como un privilegio conferido a ellos por Dios en un pacto eterno. Deslumbrados por un talento de oro que habían perversamente esterilizado escondiéndolo bajo tierra, rechazaron el tesoro más grande que Dios les ofreció con la venida de Jesús de Nazareth» [1934-1939].

Después de la declinación signada por la bancarrota de la autodeterminación agrega la *disgregación (disintegration)*. Esta se manifiesta a través de dos fracturas: un cisma en el cuerpo social, un cisma en el alma.

El cisma en el cuerpo social se manifiesta como primer síntoma a través del elevarse de las minorías dominantes, por ejemplo *los militaristas,* como, en la historia helénica, Alejandro, «el militarista en su máximo esplendor» [*ibid.*] o los *explotadores,* como, en Roma, Verres. Un signo todavía más evidente es la aparición de dos proletariados en el seno de las sociedades históricas: un proletariado interno (por ejemplo los *rōnin* japoneses, hombres de armas sin amo y sin trabajo) y un proletariado externo (por ejemplo los bárbaros al servicio de Roma bajo el bajo imperio).

Todavía más grave es el cisma en el alma; religiones de la indiferencia (por ejemplo el *nirvāna* de los budistas), filosofía del abandono (como la de los seguidores de Rousseau), comportamientos de deserción (como la *trahison des clercs* denunciada por Julien Benda), el espíritu de promiscuidad, etc. Todo esto conduciría a la uniformidad que parece, para Toynbee, el último grado de la decadencia.

4. En lo que concierne a otras civilizaciones

Si dirigiésemos nuestra atención a civilizaciones diferentes de la occidental, encontraríamos —según parece— el mismo *leitmotiv* de la decadencia como autolectura de su historia por parte de aquellas mismas civilizaciones.

Es probable que este tema aparezca tanto más fuerte cuanto más estas sociedades o civilizaciones hayan estado bajo el influjo de una religión dominante porque, como ha escrito Leeuw [1956], el hombre recibe en general de la religión una explicación de la propia «historia» en relación con un tiempo originario, antes de la creación, el inicio *(Urzeit),* y con un tiempo escatológico *(End-*

zeit), después del fin del mundo. «La descripción del estado originario, cuando todavía no era eso que conocemos como existente, es frecuente en los mitos de varios pueblos y comporta habitualmente la presunción de un estado mejor, vecino al divino».

Así, más nos alejamos de los orígenes sagrados de una historia particular, más parece debilitarse la energía de una sociedad. A nivel de generaciones, la tentación —cultivada por ideólogos casi siempre al servicio de la reproducción de los sistemas dominantes— de ver que la historia declina con ellos, lleva a menudo a una visión del «buen tiempo antiguo» que hace renacer incesantemente la impresión de tantas pequeñas decadencias en el interior de un deterioro más o menos continuo interrumpido sólo de tanto en tanto por períodos-faro, los *siglos* de Voltaire, los *Blütezeiter,* a menudo dominados por las figuras míticas de grandes hombres.

Esta ideología de la decadencia se encuentra en general ya en la mayor parte de los mitos sobre los orígenes de varios pueblos. Sebag [1971] nota que el mito de los indios pueblo sobre los orígenes, entre otras lógicas generales, describe el empobrecimiento de una realidad originaria dada inicialmente bajo una «forma sintética».

En China, Needham [1969], después de haber subrayado la importancia de la historia que ha sido «la reina de las ciencias», nota que los pensadores chinos han estado constantemente divididos a partir de dos temas contradictorios sobre la historia de la sociedad humana: para unos el concepto esencial es el de una primitiva Edad de oro, una edad de reyes sabios a partir de la cual la humanidad ha declinado constantemente; para otros, en cambio, la teoría de los héroes civilizadores, creadores de algo más grande que ellos, produce la idea de un desarrollo y de una evolución a partir de un estado salvaje primitivo.

La china es quizá la única civilización en la cual el concepto de decadencia haya entrado de modo casi permanente a formar parte de una abundancia de oposiciones, decadencia/creación, que suministra a lo largo de toda su historia una doble y contradictoria lectura de la evolución histórica. La teoría de la decadencia inspiró, por ejemplo, el clásico de la medicina *Huang Ti Nei Ching Su Wêng* (siglo II a.C.), para el cual, en el curso de los períodos históricos, la resistencia de los hombres a las enfermedades era disminuida progresivamente debiendo recurrir a medicinas siempre más poderosas.

También en el mundo musulmán encontraremos muy pronto

una corriente convencida de que el Islam había perdido rápidamente su vigor y su pureza luego de la muerte del Profeta. Pero querría recordar el pensamiento de un autor original cuya obra ha quedado particularmente interesante por su fuerza de penetración y por el recurso a un análisis de tipo histórico y sociológico: se trata evidentemente de Ibn Khaldūn, en el capítulo III de la *Muqaddima* [*circa* 1377], en las secciones 12-15. Ya en las dos primeras partes de la *Muqaddima* Ibn Khaldūn afirma su creencia en un esquema orgánico de evolución de los imperios: «Tales imperios, como los individuos, tienen una vida, una existencia que les es propia. Crecen, llegan a la edad madura, después comienzan a declinar... La decadencia de los imperios siendo una cosa natural, sucede del mismo modo que cualquier otro accidente, como por ejemplo la decrepitud que golpea la constitución de los seres vivientes».

Estudiando luego en particular la sucesión de las crisis acaecidas por el al-Maghrib después del siglo XI, Ibn Khaldūn, que ve en la agricultura el fundamento económico de la potencia, denuncia las ciudades: sus habitantes se abandonan a todos los vicios y, además, en las ciudades, el lujo y la avidez impulsan a los gobernantes a oprimir siempre más los elementos productivos de la sociedad (campesinos, mercaderes) arruinados por obligaciones e impuestos siempre más pesados. Para mantener esta opresión y reprimir las revueltas, el gobierno debe convocar al ejército y entregarle poco a poco el poder, mientras el rechazo a trabajar por parte de los campesinos oprimidos favorece carestías y pestes: «Las carestías y las grandes mortandades son frecuentes cuando el imperio está en el último período de su existencia».Ibn Khaldūn manifiesta bien el carácter subjetivo de las teorías de la decadencia y la importancia atribuida a los factores morales, no obstante el interés acordado a los fenómenos económicos.

La observación y el análisis de las declinaciones que algunos han creído reconocer en el mundo islámico en época moderna se encuentra en particular, muy pronto, en los turcos, como ha visto Lewis [1972].

Finalmente, como último ejemplo, se considerará el caso particular de los aztecas; se ha afirmado que el lugar ocupado en sus creencias por el concepto de decadencia contribuyó a disminuir su resistencia frente a los españoles. Según Soustelle [1955, págs. 294-95] la caída de Tenochtitlán en manos de Cortés tuvo lugar (el 13 de agosto de 1521) en un día (I *coatl*) considerado generalmente como favorable, pero en un año *calli*, cuyo signo evoca la decli-

nación, el ocaso, la decadencia, la noche. El último emperador mejicano se llamaba Cuauhtemoc «el águila que desciende», es decir, «el Sol en el ocaso». Su predecesor Moctezuma II, impresionado por los presagios de muerte y por las predicciones de los sacerdotes respecto al «fin del mundo», había considerado a los españoles como seres divinos.

5. *Los criterios de la decadencia*

Burke [1976, págs. 138-42], estudiando la idea de decadencia *(decline)* desde el siglo XV al XVIII, establece una tipología de la decadencia constituida por seis criterios diversos.

1. La decadencia *cósmica,* la vejez del mundo. Es la idea de la marcha hacia el fin del mundo, la imagen del universo bajo el aspecto de un viejo, tal como lo describe el poeta francés Eustache Deschamps a fines del *Trecento: «Laches, chetis et molz / Vieulx, convoiteux et mal parlant».*

La idea inspira la obra de Godfrey Goodman, *The Fall of Man* (1616) en la que se ve la naturaleza que, comenzando a declinar, parece activar la venida de Cristo. La tierra es abandonada, los mares menos abundantes de peces, los mismos cielos se corrompen, sobre la Luna aparecen sombras. El fenómeno se revela también sobre la tierra bajo las formas más diversas: como las teorías de Galileo o el alza de los precios en Inglaterra.

2. La decadencia *moral* o, en otros términos, según un concepto de moda, la decadencia de las *costumbres.* Esta decadencia, concebida generalmente como gradual, está a menudo caracterizada por la riqueza y por el lujo. Francisco de Quevedo, por ejemplo, en su *Epístola satírica y censoria* (1624) lamenta el tiempo en el que la «robusta virtud era señora». Esta perspectiva alcanza a menudo el particular anecdótico. Goodman computa entre las señales de decadencia de los europeos del inicio del *Seicento* el uso del tabaco. Rousseau en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) cita entre los males provocados a los hombres por el catastrófico pasaje del estado natural al estado civilizado, el calor y el frío a los que se exponen pasando, sin cambiarse de vestimenta, del interior al exterior de las casas, y viceversa.

3. La declinación religiosa. Se trata de la decadencia de la Iglesia que se ha alejado siempre más del modelo de la Iglesia primitiva, abandonándose a la avaricia y al orgullo, descuidando la piedad, la virtud —sustituida por la hipocresía—, la disciplina, la caridad, la humildad y, a los ojos de muchos, tolerando la tiranía creciente del papado.

Este tema, ya difundido en el medievo (por ejemplo en Nicolás de Clémanges, *De corrupto Ecclesiae statu* (finales del siglo XIV), o en Johann Huss que describe la Iglesia rozada por la lepra de la cabeza a los pies, está evidentemente difundido sobre todo entre los protestantes a partir del siglo XVI. Si Lutero ve en los pontificados de Gregorio Magno y Gregorio VII las etapas esenciales de tal decadencia, los anabaptistas la hacen retroceder a la conversión de Constantino y a la transformación del cristianismo en religión oficial en el siglo IV. El monje veneciano Paolo Sarpi, que Bossuet definía como un «protestante disfrazado», retoma este tema en su *Trattato delle materie benefiziarie* (1609) y Gottfried Arnold, en su *Unparteyische Kirchen und Ketzer-Historie* (1699), lo extiende a los luteranos.

4. La decadencia política, la desaparición de los Estados y de los imperios. Es un tema predilecto sobre todo de ciertos pensadores de la antigüedad, del medievo, del renacimiento y de la edad clásica. A partir del iluminismo, el análisis político en términos de decadencia se enriquece con consideraciones económicas y culturales que casi no permiten abrir más el criterio político como único o como principal.

Este criterio se ha presentado especialmente bajo dos formas: la corrupción interna de los tipos fundamentales de gobierno, desarrollada a menudo en una teoría de los ciclos, y el envejecimiento inevitable de los imperios que conduce a sucesivas dominaciones.

Pero la primera forma puede volver a conducir las más de las veces a un criterio moral: en la antigüedad y en el medievo la corrupción de los gobiernos deriva sobre todo del abandono de la virtud, de la justicia y de la piedad. En el renacimiento y en la antigüedad clásica el signo de la corrupción es la pérdida de libertad. Es el pensamiento de Bruno, de Maquiavelo, de Le Roy y de Harrington. A la pérdida de la libertad se añade, en general, el abandono al lujo. Este segundo tema, del que hemos visto el éxito en el medievo, conoce su apogeo en el siglo XVI con la obra de Giovanni Sleidano, *De quatuor summis imperiis* (1556). La idea

de Orosio —que atraviesa el medievo— según la cual el poder, en la historia, se desplaza del Este hacie el Oeste, de Oriente hacia Occidente, fue retomada por Joost Lips y por George Berkeley.

5. La decadencia cultural. La declinación de la lengua, de la literatura, de las artes y de las ciencias ha sido considerada muchas veces —sobre todo del Renacimiento en adelante— como signo esencial de decadencia. Lorenzo Valla en el prefacio de sus *Elegantiae* (1444) deplora la corrupción del latín y la degeneración de las artes que han seguido a la caída del imperio romano. El gramático castellano Antonio de Nebrija, en su *Gramática sobre la lengua castellana* (1492) dedicada a la reina Isabel la Católica, escribe que la lengua siempre ha sido la compañera del imperio y que están unidos en la caída; así, por ejemplo, el hebreo ha prosperado con el reinado de Salomón, el griego con el reinado de Alejandro, el latín ha progresado y ha caído con el imperio romano y es ahora el turno para el español de desarrollarse junto con el reino de España.

Starobinski [1976] ha mostrado, a propósito de Gibbon, el lugar que el interés por la evolución de la erudición y de la literatura ha ocupado en los debates del siglo XVIII respecto de la decadencia.

Los modernos, después de estar alejados de la posición según la cual los antiguos no eran necesariamente superiores en los campos nobles del espíritu —es decir, en literatura—, después de haber dicho con Perrault en sus *Parallèles des Anciens et des Modernes* (1688-1697): «¿Acaso no es verdad que la duración del mundo está comúnmente considerada como la de la vida de un hombre, que ha tenido su infancia, su juventud y su madurez, y que está ahora en la vejez?» (véase Le Goff, *Pensar la historia*, cap. I, § 4), los modernos han aceptado la idea de una declinación de la erudición y de la literatura para colocar el proceso en el triunfo de la física y de las matemáticas. Pero en el curso de este debate aparece la idea de un paralelismo, a lo menos, si no de un vínculo entre la declinación cultural y la declinación política. Desde Jean Le Clerc, en sus *Parrhasiana* (1699) «a la cuestión de la decadencia de la literatura y a la de la decadencia de los Estados se las trata juntas». El tema de la decadencia de la lengua, signo de la decadencia de la nación, vuelve a aparecer, como por ejemplo en el Prefacio del abate Massieu a la colección de las obras de Tourreil (1721). D'Alembert y sobre todo Diderot, en el capítulo X de la vida de Séneca (1778) subrayan el lazo entre decadencia

lingüística y decadencia política, degeneración de la elocuencia y desaparición de la libertad política. Ya Rousseau en su *Essai sur l'origine des langues*, escrito entre 1755 y 1762, había denunciado una triple declinación en Francia: la de la libertad pública, la de la lengua, la de la elocuencia [véase Mortier, 1967].

6. *Criterios económicos*

Sólo la declinación demográfica ha sido invocada desde la antigüedad como un signo y una causa de decadencia. Solamente al final del medievo se ven surgir explicaciones económicas de la declinación de los Estados y de las civilizaciones.

Estas explicaciones han estado en auge sobre todo entre los teorizadores españoles del siglo XVII, los *arbitristas,* que buscaron explicar la declinación de la potencia española luego del «siglo de oro». Además de la disminución de la población, subrayan el alza de los precios, el creciente empobrecimiento del Estado y de la naturaleza, la declinación de la agricultura y de las manufacturas [véase Palacio Atard, 1966].

Dada la extraordinaria importancia del comercio para la potencia de Venecia, no sorprende que la declinación de tal comercio a partir del *Seicento* sea advertido por sus contemporáneos. Un francés escribía en 1681 que Venecia había sido en un tiempo una de las ciudades más florecientes del mundo a causa de su comercio... Entonces, uno de los comercios principales era el de los paños y parece, según los antiguos registros, que los venecianos mandaron anualmente hacia el Oriente de veintiuna a ventiocho mil quinientas piezas. Este gran número estaba reducido al presente a cuatro mil.

Pero antes de que la decadencia económica conquistara un lugar central en la ciencia histórica en el siglo XX, raramente en el pasado los criterios económicos han sido tomados en consideración como indicios importantes de decadencia y aún menos, como sus causas. En realidad todos estos criterios se pueden resumir esencialmente en tres, estrechamente ligados uno al otro: *el criterio político, el criterio cultural, el criterio moral* [véase Starn, 1975]. Aron ha comprendido bien este lazo fundamental entre la noción de decadencia y la historia política: «En el curso de la historia, la mayor parte de aquellos que han meditado sobre las sociedades han estado obsesionados por los fenómenos de declinación,

de decadencia, de disgregación. Habría sido extraño que las cosas anduvieran de modo diverso, puesto que los fenómenos que observaban eran en general de orden político. Ya en el campo político los orígenes son misteriosos, los nacimientos incomprensibles, las estabilizaciones raras y las caídas evidentes. La historia política es la historia de una serie de decadencias; ningún imperio ha durado indefinidamente, sobre todo en el mundo occidental, en el que la experiencia fundamental es propiamente la precariedad de las instituciones» [1961, pág. 113].

Pero esta historia política ha sido reducida muy a menudo a una filosofía moral. De Platón hasta Montesquieu, en definitiva está vinculada a la virtud con que se juzgará la decadencia de los regímenes, de los Estados y de los imperios. Sin embargo el criterio cultural parece prevalecer sobre el criterio político. Pero también aquí la noción de civilización a la que se hace referencia está eminentemente impregnada de juicios de valor. Furet ha demostrado que Gibbon había pensado la declinación y la caída del imperio romano en relación con un esquema ideológico iluminista: «un esquema progresivo en tres Estados: "salvaje-bárbaro-civilizado"» [1976, pág, 213]. Para Gibbon el imperio romano alcanza en el siglo II el vértice de la civilización. Su caída fue un retorno a la barbarie. Es conocida la frase famosa: «He descrito el triunfo de la barbarie y de la religión». Religión en este caso significa cristianismo.

Esta historia se convierte necesariamente por otra parte en una historia moral en la medida en que las civilizaciones son generalmente consideradas por los teóricos de la decadencia como sistemas de *costumbres*.

Aron [1961c, pág. 114] observa a propósito de Spengler: «Spengler había subrayado con fuerza la decadencia de las civilizaciones, pero esta constatación se fundaba para él sobre un cierto juicio de valor, al menos en la misma medida en que se fundaba sobre una experiencia histórica. Desde el momento en que una sociedad devenía técnica y científica, Spengler la juzgaba decadente, porque personalmente aquel género de sociedad le causaba horror».

Restan, desde la óptica de los criterios de la noción de decadencia, dos consideraciones por evocar más allá de los criterios: las causas y la naturaleza interna o externa de tales causas. No nos detendremos sobre este punto, porque aquí se avanza siempre hacia el carácter subjetivo e ideológico de la noción de decadencia.

Burke ha recordado que para los pensadores de los siglos XV-XVIII —y esto puede extenderse a todos los períodos en los que se ha discutido sobre la decadencia— las causas podían ser de tres tipos: divinas, naturales y humanas.

La mención de Dios implica la idea de Providencia y más particularmente de castigo de los pecados de los gobernantes y de los pueblos. Flavio Biondo, por ejemplo, piensa que la decadencia del imperio romano fue debida a las persecuciones de los cristianos. Pero en el conjunto los pensadores del medievo y del Renacimiento recurrieron más a menudo a la diosa Fortuna que a la Providencia divina.

Las causas naturales pueden ser de orden astronómico o biológico. Por cierto estas explicaciones son casi siempre enunciadas metafóricamente hablando, pero este carácter metafórico parece casi olvidado. Giovanni Botero [1589] declara que los destinos humanos crecen y declinan como por una ley natural, como la luna a la que están sometidos. Los imperios, como las iglesias y las sectas, sufren, en virtud del «horóscopo de las religiones», la suerte escrita en las estrellas. Pomponazzi en el *De incantationibus* (1556) llegaba incluso a decir que la ley de Moisés, la ley de Cristo y la ley de Mahoma dependían de los cuerpos celestes.

Según otros las sociedades son como organismos humanos. D'Alembert, por ejemplo, escribe en su *Eloge de Montesquieu* (1757): «Los imperios, como los hombres, deben crecer, deteriorarse y extinguirse». A veces la decadencia deriva de un mero automatismo mecánico. Maquiavelo declara que las cosas humanas, cuando han alcanzado su apogeo «no teniendo más para ascender, conviene que desciendan» [*Istorie fiorentine,* V, 1]. La frase evoca el célebre dicho de Voltaire en *Le siècle de Louis XIV* (1751): «El genio no tiene más que un siglo, tras el cual debe degenerar». Claude Duret, en su *Discours des causes et des effets des décadences... des monarchies* (1595), y Peter Burke notan que esto equivale a explicar el sueño con la *virtus* durmiente. La fuerte propensión a la moral de la mayor parte de los pensadores que usan la noción de decadencia nos permite adivinar que los partidarios de las causas humanas están, en su mayoría, inclinados a considerar las causas internas antes que las causas externas.

La idea —simple pero fundamental— de distinguir causas externas y causas internas remonta a la antigüedad. Ya Polibio [*Storie,* VI, 57] escribía: «Todo Estado puede morir de dos maneras, una es la ruina que le viene del exterior, la segunda está deter-

minada por el interior». San Ambrosio, en el siglo IV, evocando por una parte el saqueo de los bárbaros contra el mundo romano y de la otra la crisis moral de la romanidad, habla de los «enemigos exteriores» y de los «enemigos interiores» *(hostes estranei* y *hostes domestici).* Al segundo grupo de pensadores pertenecen los que piensan que una de las principales causas de la decadencia y de la caída de los imperios son las intervenciones externas, y, la mayor parte de las veces, la guerra y la conquista. A esta idea se añade a menudo la de que el bárbaro, más belicoso, generalmente derrota al civilizado, menos apto para la violencia. Adam Smith ha hablado en la *Wealth of Nations* de la irresistible superioridad de la milicia de un bárbaro respecto de la de una nación civilizada.

En lo que respecta a los mayas, son justamente los ataques de los bárbaros los que son generalmente considerados responsables de su decadencia, mientras que evidentemente responsables de la ruina del Estado y de la civilización de los aztecas son las armas de fuego de los españoles. A propósito de los mayas, Thompson escribe que un factor decisivo puede ser la «posición geográfica de Teotihuacán, sobre la línea de frontera de la civilización centroamericana y de ahí, bajo la amenaza constante de los ataques asestados por las tribus bárbaras contiguas. Creo que los ataques por parte de poblaciones bárbaras en el extremo norte fueron la causa indirecta del eclipse de la civilización maya, de su declinación gradual y por último de su caída final» [1954].

Un historiador francés ha afirmado: «La civilización romana no ha muerto de vejez. Ha sido asesinada» [Piganiol, 1947, pág. 422]. Pero son numerosos los que atribuyen la decadencia a causas internas, y especialmente a causas morales. Botero escribió: «Pocas veces sucede que las fuerzas externas arruinen un Estado, que no hayan primero corrompido las intrínsecas»[1589, ed. 1948, pág. 58].

7. *Decadencia y concepción del tiempo*

Es impresionante el hecho de que la mayor parte de las teorías sobre la decadencia sean profesadas por pensadores, por grupos y por sociedades que «atemperan» su pesimismo con una creencia todavía más fuerte en la necesaria venida de una *renovación.*

Una explicación teórica de estos sistemas y de estas creencias ha sido propuesta por Mircea Eliade en particular en *Le mythe de*

l'éternel retour [1949], *Méphistophélès et l'Androgyne* [1962] y *Aspects du mythe* [1963]. Para Eliade la importancia de los mitos y de los ritos de renovación se explica con la creencia difusa en muchas religiones y sociedades en la existencia de un tiempo mágico cíclico [véase Pomian, 1977], creencia que da origen a la del Eterno Retorno. Los ritos del nuevo año, por ejemplo, manifiestan la creencia en la muerte del mundo y en su renovación. «Para que alguna cosa verdaderamente nueva pueda comenzar, es preciso que las ruinas y los restos del viejo ciclo sean completamente aniquilados» [Eliade, 1963, pág. 69]. De ahí la existencia de muñecos representantes del año viejo que son ahogados o quemados. La decadencia es una fase necesaria de la renovación. Eliade recuerda incluso [*ibid.*, pág. 77], por ejemplo, el mito de los indios maidu, según el cual el creador del mundo asegura a la primera pareja por él creada que «cuando este mundo sea pronto consumido, lo reharé desde el principio; y cuando lo haya rehecho, conocerá un nuevo nacimiento».

En el caso de la creencia en una primitiva edad de oro y en un deterioro continuo del mundo o de una civilización, asistimos a un fenómeno de inversión. También aquí existe una búsqueda de regeneración pero esta vez no se trata de alcanzar un nuevo ciclo, sino de remontar el tiempo a través de un retorno al estado salvaje («locura» de los héroes de las novelas medievales, rousseaunianismo, movimientos ecológicos, etc.).

Sería oportuno buscar más precisamente los lazos entre el uso del concepto de decadencia y la creencia en estos tiempos, en el tiempo mágico, en el tiempo cíclico, en el tiempo invertido.

Parece en todo caso que, más o menos conscientemente, las teorías de la decadencia se apoyan sobre una explicación mágica del universo y de la historia.

8. Disolución y declinación de la idea de decadencia en la historiografía contemporánea

No han faltado las críticas a la idea de decadencia utilizada como concepto explicativo en historia. La primera es evidentemente su subjetividad. Ha observado Aron [1961c, pág. 114]: «Desde el momento en el que una sociedad se hacía técnica y científica, Spengler la juzgaba decadente, porque personalmente aquel género de sociedad le causaba horror, y, muy a menudo,

quien habla de decadencia expresa sólo una antipatía subjetiva». Y así como el concepto de decadencia ha sido utilizado sobre todo para responder a la pregunta si la historia, en su complejo, es una historia de muerte o de salvación, es necesario repetir con Aron: «Creo que puede responderse a esta pregunta sólo con una opción metafísica, que es casi del orden de la fe» [*ibid.*].

Algunos han buscado limitar el uso del término «decadencia» a ciertos ámbitos de la historia, ante todo de la historia entera. De ese modo Benedetto Croce sostenía que así como el concepto de decadencia tiene un uso bien circunscrito en la historia cultural, moral y política, se hace mal uso de éste cuando se habla de decadencia de la poesía.

Pero no sólo este uso limitado es difícil de mantener dentro de sus fronteras, en realidad todo uso de la palabra es de carácter moral, si no religioso. Y, en definitiva, manipulable con fines ideológicos, huyendo de todo control verdadero.

La filología se da cuenta, por otra parte, de este vínculo esencial del concepto de decadencia con un juicio de valor negativo. *Décadence* tiene un doblete lingüístico que es *déchéance* y *décadent* tiene un gemelo, *déchet*. Es también interesante el hecho de que también *decadentia* ha tenido un doble vuelto específico en el campo monetario: *evaluatio* o *devaluatio,* la devaluación monetaria, que desde los primeros ejemplos reconocidos por los contemporáneos en Occidente —es decir, las *mutations* o *dévaluations* del rey de Francia Felipe el Hermoso, a fines del siglo XIII y al inicio del XIV— está tachada de infamia. Felipe el Hermoso recibirá, por esto, el epíteto de falsario.

En un solo caso el término «decadente» será reivindicado como un título de gloria. Pero se trata de la reacción de desprecio de algunos artistas, sobre todo poetas que, designados peyorativamente como decadentes por sus adversarios, recogieron la palabra como un desafío. Decadente será, por un cierto período, más o menos equivalente de «simbolista» o antes bien, cosa que retrotrae el término a una valoración negativa, de *fin de siècle*. Pero este desafío al menos ha inspirado una bella poesía de Verlaine [*Langueur,* 1883], en la cual vuelve a encontrarse el terreno histórico privilegiado de las ideologías de la decadencia, eso es el bajo imperio romano:

Je suis l'Empire à la fin de la décadence
Qui regarde passer les grands Barbares blancs

En composant des acrostiches indolents
D'un style d'or où la langueur du soleil dance.

Además de este subjetivismo ético-religioso, la segunda crítica fundamental que hay que dirigir al concepto de decadencia versa evidentemente sobre su carácter metafórico abusivo. Por cierto un Gibbon se divertía y se proclamaba *decline* entre las «ideas justificadas del lenguaje», y la metáfora puede operar en el campo científico benéficos cambios entre un campo y otro. Pero esta biologización de la historia lleva sólo a la confusión. Una sociedad, una civilización —si viven— no nacen ni mueren, sino que se transforman, reciben ciertas herencias, las modifican y las transmiten a otras.

Sobre todo, quizá, la noción de decadencia está puesta al servicio de ciertos tipos de historia hoy profundamente desacreditados: la historia política, la historia lineal o cíclica, la historia catastrófica, y hasta la concepción de la historia que implica la noción de civilización, muy vaga y muy pobre en relación con los conceptos de «sociedad global» o de «formación histórica».

Por otra parte, allí donde sería legítimo usar la palabra decadencia, otro término parece más adecuado a las realidades históricas, éste es «crisis».

El historiador, en el día de hoy, no puede conservar un concepto «cualitativo» como el de decadencia. Si está listo para aceptar la idea de regresión, quiere que sea fundada sobre criterios objetivos y, si es posible, cuantitativos. Dos campos pueden servir como terreno experimental para esto: el campo demográfico y el económico. Las declinaciones aceptables para el historiador moderno se leen sobre las curvas de la población, de la producción y de los diversos índices económicos.

Tomemos la demografía europea. Como por otra parte para la América precolombina, la China y la India, la evolución de la población presenta oscilaciones pluriseculares. Se notan dos depresiones. En los países del imperio romano entre los siglos II y VI-VII se asiste a un reflujo que «se puede calcular en el vínculo de 4 a 1» [Chaunu, 1974, pág. 300]; y del 1348 al 1420-1450, bajo la influencia de la peste que produce la depresión catastrófica, eso es un hundimiento del orden que va de 1/3 a 2/3 de la población global. Pero «cuando se lo observa en una perspectiva suficientemente vasta, ya en el espacio, ya en el tiempo, el fenómeno humano aparece como verdaderamente es, es decir, como un crecimien-

to» [*ibid.*, pág. 297]. Y, podemos agregar, «las fases ascendentes son en la media, respecto de China, mucho más largas que las descendentes» [*ibid.*, pág. 300].

Si ahora pasamos al campo de la historia económica, también allí encontramos movimientos, fluctuaciones de larga duración, que los especialistas llaman ciclos interdecenales o ciclos de Kondratiev o fases A y B, según la terminología que el economista francés Simiand ha definido en su obra *Les fluctuations économiques à longue période et la crise mondiale* (1932). Las fases B son fases de B, y, si se quiere, fases de «declinación». Pero si se consideran las cosas desde cerca, por ejemplo, según Bouvier [1969, pág. 39 y sigs.], las fluctuaciones de los precios en Europa del siglo XIX: 1) 1815-1851: tendencia al estancamiento o a la rebaja de los precios (fase B); 2) 1851-73: tendencia al alza o más exactamente a precios «mantenidos», es decir a una rebaja demorada (fase A); 3) 1873-1896: tendencia neta a la rebaja o al estancamiento (fase B); 4) 1896-1914: alza neta (fase A). Pero estas cuatro fases se inscriben en un movimiento secular *(trend)* de *rebaja de los precios*.

Naturalmente el movimiento de los precios no es más que un elemento de la economía global, y las fases A y B deben ser nuevamente colocadas en un conjunto más vasto para que se pueda hablar de prosperidad o de crisis. Sobre el único dato de la rebaja de los precios, sería evidentemente un grosero error ver en el siglo XIX un período de declinación económica. La noción misma de crisis, en tanto que más «neutra» que la de decadencia, ha podido ser criticada por el juicio de valor que ella implica. Un debate ha contrapuesto recientemente a eminentes historiadores de la economía a propósito de la crisis o de las crisis europeas del siglo XIV. Se ha podido sostener que la declinación de los sectores y de las zonas tradicionales de la economía medieval está largamente compensada por el nacimiento de nuevos centros y de nuevas actividades y que es preciso hablar de «crisis de crecimiento», lo que significa quitar toda idea de decadencia de la palabra crisis.

La tendencia de los historiadores a sustituir la expresión bajo medievo para designar los siglos XIV-XV con expresiones como *Late Middle Ages* o *Early Renaissance* se encuentra en forma todavía más evidente en la historiografía contemporánea a propósito del período que ha sido la piedra de parangón de la ideología historiográfica de la decadencia: el fin del imperio romano. Tres obras, entre otras varias, dirigen críticas convergentes al término y

a la idea de bajo imperio, de decadencia del mundo romano: *La fine del mondo antico* de Mazzarino [1959], *The Transformation of the Roman World,* el coloquio de Los Angeles (1964) publicado por White [1966] y la obra póstuma de Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?* [1977]. La idea central es el rechazo de los términos «decadencia» o «bajo». Todavía más que el fin del mundo antiguo, el período que se extiende del siglo III al VI ha visto en Occidente el nacimiento de un nuevo mundo. Existe, para seguir a Marrou, la revolución de la vestimenta (aparición de la túnica cosida, de la camisa) que revela una transformación radical de la sensibilidad y la aparición de los sentimientos modernos de pudor y erotismo; existe, con el cristianismo, la aparición de una nueva religiosidad, que hace triunfar las ideas de un Dios único, de salvación, de pecado, de «culto inspirado en verdad» y, a pesar de los obstáculos a la realización de tal ideal, una democratización de la ideología que los marxistas encuentran a nivel del modo de producción en el pasaje de la esclavitud al feudalismo. Existe un arte nuevo, no «bárbaro» sino creador de un repertorio de formas nuevas que nos impactan todavía más luego del éxito del arte negro, de las artes primitivas o *naïves,* luego del reconocimiento del relativismo del gusto. Existe además, sobre las ruinas del imperio romano, el nacimiento de Europa.

Por otra parte, para quien mira tomando una cierta distancia —y curiosamente los teóricos de la decadencia prontos a utilizar un concepto tan vasto se concentran en general sobre cadáveres localizados en quienes ejercitan sus talentos de necrófagos—, lo que prevalece no es la imagen de la ruina, de la ruptura, sino la de la continuidad.

Así la moderna problemática de la *larga duración* en la historia reduce ulteriormente la pertinencia de la noción de decadencia. En esta perspectiva se impone como fenómeno fundamental de la historia la continuidad, no la continuidad inmóvil sino una continuidad atravesada por *transformaciones,* por cambios, por crisis. Quizá en el ámbito de una historia política renovada exista un único tema para el que la idea de decadencia conserve una cierta eficacia, el del imperio. Para el resto, el concepto de decadencia, que fue imaginado para leer el movimiento en la historia —y que presta, a este título, innegables servicios— desacreditado por sus compromisos ideológicos, debe dejar el puesto a una problemática más sutil de las fases de crisis, para ser recogido a través del entramado más ágil de un vocabulario a menudo también metafó-

rico, pero más preciso y menos cargado de valores subjetivos, más ligado a esquemas cuantitativos en el cual la detención, la depresión, el sacudimiento, la regresión, el resbalamiento, el bloqueo, etc., explican mejor la variedad de los modelos de lectura de las vicisitudes de la historia.

Segunda Parte

EL ORDEN DE LA MEMORIA

CAPITULO I

MEMORIA

El concepto de memoria es un concepto crucial. Si bien este artículo está dedicado exclusivamente a la memoria como partícipe de las ciencias humanas (y sustancialmente de la historia y de la antropología) —tomando por eso en consideración sobre todo la memoria colectiva más que la individual— tiene en cuenta describir sumariamente la nebulosa memoria dentro de la esfera científica en su conjunto.

La memoria, como capacidad de conservar determinadas informaciones, remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas.

Bajo este aspecto, el estudio de la memoria penetra en la psicología, en la parapsicología, en la neurofisiología, en la biología y, para las perturbaciones de la memoria —en las que la principal es la amnesia—, en la psiquiatría [véase Meudlers, Brion y Lieury, 1971; Florès, 1972].

Algunos aspectos del estudio de la memoria, dentro de una u otra de esas ciencias, pueden denunciar, ya de modo metafórico, ya de modo concreto, aspectos y problemas de la memoria histórica y de la memoria social [véase Morin y Piattelli Palmarini, 1974].

El concepto de conocimiento, importante para el período de adquisición de la memoria, lleva a interesarse por variados sistemas de educación de la memoria existentes en las diferentes sociedades y en épocas diversas: la mnemotécnica.

Todas las teorías que, cual más cual menos, apuntan a la idea de una actualización más o menos mecánica de las *huellas* mnésicas, han sido abandonadas en favor de concepciones más comple-

jas de la actividad mnemónica del cerebro y del sistema nervioso: «El proceso de la memoria en el hombre hace intervenir no sólo la preparación de recorridos, sino también la relectura de tales recorridos», y «los procesos de relectura pueden hacer intervenir centros nerviosos complicadísimos y gran parte de la corteza cerebral», con la condición de que exista «un cierto número de centros cerebrales especializados en fijar el recorrido mnésico» [Changeux, 1972, pág. 356].

En particular, el estudio de la adquisición de la memoria en el niño ha dado un modo de constatar la gran función que tiene la inteligencia [véase Piaget e Inhelder, 1968]. En la línea de esta tesis, Scandia de Schonen afirma: «La característica de los comportamientos perceptivo-cognoscitivos que nos parece fundamental es el aspecto activo, constructivo de tales comportamientos» [1974, pág. 294]; y agrega: «He aquí por qué podemos concluir auspiciando que tuvieron lugar ulteriores investigaciones que tienen por objeto el problema de la actividad mnésica, que se dirigen hacia el problema de las actividades perceptivo-cognoscitivas, en el ámbito de las actividades dirigidas ya para organizarse de modo nuevo dentro de una misma situación, ya para adaptarse a situaciones nuevas. Quizá sólo pagando este tributo lograremos un día captar la naturaleza del recuerdo humano, que tan admirablemente pone en situación difícil nuestra problemática» [*ibid.*, pág. 302].

De aquí derivan varias concepciones recientes de la memoria, que ponen el acento sobre los aspectos de estructuración, sobre las actividades de autoorganización. Los fenómenos de la memoria, ya en sus aspectos biológicos, ya en los psicológicos, no son más que los resultados de sistemas dinámicos de organización, y existen sólo en cuanto la organización los conserva o los reconstituye.

De ese modo algunos estudiosos han sido inducidos a apoyar la memoria en los fenómenos que ingresan directamente en la esfera de las ciencias humanas y sociales.

Pierre Janet, por ejemplo, «sostiene que el acto mnemotécnico fundamental es el "comportamiento narrativo", que él caracteriza ante todo basándose en su *función social* puesto que es una comunicación de una información, hecha por otros a falta de acontecimiento o del objeto que constituye el motivo de éste» [Florès, 1972, pág. 12]. Aquí interviene el «lenguaje, también producto social» [*ibid.*]. Así Atlan, estudiando los sistemas autoorganizadores, pone en contacto «lenguajes y memorias». «El empleo de un lenguaje hablado, y luego escrito, representa en efecto una exten-

sión formidable de las posibilidades de alcance de nuestra memoria, la cual, gracias a eso, está en condiciones de salir fuera de los límites físicos de nuestro cuerpo para depositarse ya en otras memorias, ya en las bibliotecas. Esto significa que, antes de haber hablado o escrito, un dato lingüístico existe bajo forma de alarma de la información en nuestra memoria» [1972, pág. 461].

Aún más evidente es que después de las turbaciones de la memoria que, junto a la amnesia, pueden manifestarse también a nivel del lenguaje con la afasia, en muchos casos deben explicarse también a la luz de las ciencias sociales. Por otra parte, a nivel metafórico pero significativo, la amnesia no es sólo una perturbación en el individuo, sino que determina perturbaciones más o menos graves de la personalidad y, del mismo modo, la ausencia o la pérdida, voluntaria o involuntaria de memoria colectiva en los pueblos y en las naciones, puede determinar perturbaciones graves de la identidad colectiva.

Los lazos entre las diversas formas de memoria pueden, por lo demás, presentar caracteres no metafóricos, sino reales. Goody, por ejemplo, observa: «En todas las sociedades, los individuos retienen un gran número de informaciones en su patrimonio genético, en la memoria a largo alcance y, al mismo tiempo, en la memoria activa» [1977a, pág. 35].

Leroi-Gourhan considera la memoria en sentido muy lato, distinguiendo de ésta tres tipos: memoria *específica*, memoria *étnica* y memoria *artificial:* «La memoria, en esta obra, está entendida en un sentido muy amplio. No es una propiedad de la inteligencia, sino la base, cualquiera que sea, sobre la que se registran las concatenaciones de los actos. Podemos a este respecto hablar de una "memoria específica" para definir la fijación de los comportamientos de las especies animales, de una memoria "étnica", que asegura la reproducción de los comportamientos en las sociedades humanas, y, del mismo modo, de una memoria "artificial", electrónica, en su forma más reciente, que procura, sin deber recurrir al instinto o a la reflexión, la reproducción de actos mecánicos concatenados» [1964, 1965].

En época muy reciente, los desarrollos de la cibernética y de la biología han enriquecido considerablemente, sobre todo metafóricamente, en conexión con la memoria humana consciente, el concepto de memoria. Se habla de memoria central de las calculadoras, y el código genético es presentado como una memoria de la herencia biológica [véase Jacob, 1970]. Pero esta extensión de la

memoria a la máquina y a la vida, y paradójicamente a la una y a la otra en conjunto, ha tenido una repercusión directa sobre las investigaciones llevadas a cabo por los psicólogos en torno a la memoria, haciéndolas pasar de un estadio eminentemente empírico a un estadio más teórico: «A partir de 1950, los intereses giraron radicalmente, en parte por la influencia de ciencias nuevas como la cibernética y la lingüística, para desembocar en un camino más decididamente teórico» [Lieury, en Meudlers, Brion y Lieury, 1971, pág. 789].

Por último, los psicólogos y los psicoanalistas han insistido, ya a propósito del recuerdo, ya a propósito del olvido (en particular sobre la guía de los estudios de Ebbinghaus), sobre las manipulaciones, conscientes o inconscientes, ejercitadas sobre la memoria individual por los intereses de la afectividad, de la inhibición, de la censura. Análogamente, la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva.

El estudio de la memoria social es uno de los modos fundamentales para afrontar los problemas del tiempo y de la historia, en relación con lo cual la memoria se encuentra ya hacia atrás y ya más adelante.

En el estudio histórico de la memoria histórica es necesario atribuir una importancia particular a las diferencias entre sociedad de memoria esencialmente oral y sociedad de memoria esencialmente escrita, y a períodos de transición de la oralidad a la escritura, eso que Jack Goody llama «la domesticación del pensamiento salvaje».

Por lo tanto, serán estudiadas en orden: 1) la memoria étnica en las sociedades sin escritura, denominadas «salvajes»; 2) el desarrollo de la memoria de la oralidad a la escritura, de la prehistoria a la antigüedad; 3) la memoria medieval, el equilibrio entre lo oral y lo escrito; 4) los progresos de la memoria escrita, desde el siglo XVI a nuestros días; 5) las mutaciones actuales de la memoria.

Esta impostación se inspira en la de André Leroi-Gourhan: «La historia de la memoria colectiva se puede dividir en cinco períodos; el de la transmisión oral, el de la transmisión escrita

mediante tablas o índices, el de las simples esquelas, el de la mecanografía y el de la clasificación electrónica por serie» [1964-1965].

Se cree preferible, a fin de poner mejor en relieve los lazos entre historia y memoria que constituyen el horizonte principal del presente capítulo, mencionar aparte la memoria en las sociedades sin escrituras antiguas o modernas, distinguiendo en la historia de la memoria, en aquellas sociedades que disponen al mismo tiempo de la memoria oral y de la escrita, la fase antigua de predominio de la memoria oral en la que la memoria escrita o figurada tiene funciones particulares, la fase medieval de equilibrio entre las dos memorias en la que se verifican transformaciones importantes en las funciones de entrambas, la fase moderna de progresos decisivos de la memoria escrita ligada a la impresión y a la alfabetización, reagrupando en compensación las mutaciones, acaecidas en el último siglo, de aquello que Leroi-Gourhan llama «la memoria en expansión».

1. La memoria étnica

A diferencia de Leroi-Gourhan, que aplica este término a todas las sociedades humanas, se prefiere aquí restringir el uso de ésta para designar la memoria colectiva entre los pueblos sin escritura. Obsérvese, aun sin insistir en ello, pero sin olvidar tampoco la importancia del fenómeno, que la actividad mnésica fuera de la escritura es una actividad constante no sólo en las sociedades sin escritura, sino también en aquellas que disponen de la escritura. Goody lo ha recordado recientemente muy a propósito: «En la mayor parte de las culturas sin escritura, y en numerosos sectores de la nuestra, la acumulación de elementos dentro de la memoria forma parte de la vida cotidiana» [1977a, pág. 35].

Esta distinción entre culturas orales y culturas escritas en relación con las incumbencias confiadas a la memoria parece fundarse sobre el hecho de que las relaciones entre estas culturas se colocan a mitad de camino entre dos corrientes que se equivocan ambas radicalmente, «una al afirmar que todos los hombres tienen las mismas posibilidades, la otra al establecer, implícita o explícitamente, una mayor distinción entre "ellos" y "nosotros"» [*ibid.*, pág. 45]. Es cierto sí que la cultura de los hombres sin escritura presenta diferencias, pero no por esto es distinta.

La esfera principal en la que se cristializa la memoria colectiva de los pueblos sin escritura es la que da un fundamento —aparentemente histórico— a la existencia de etnias o de familias, es decir, los mitos de origen.

Balandier, mencionando la memoria histórica de los habitantes del Congo, observa: «Los inicios aparecen tanto más exaltantes cuanto menos precisos sobreviven en el recuerdo. El Congo no ha sido jamás tan vasto como en el tiempo de su historia oscura» [1965, pág. 15].

Nadel distingue, a propósito de los nupes de Nigeria, dos tipos de historia: por un lado la historia que él llama «objetiva», y que es «la serie de hechos que buscamos, describimos y establecemos sobre la base de ciertos criterios "objetivos" universales que observan sus vínculos y su sucesión» [1942, ed. 1969, pág. 72], y por el otro, la historia que él denomina «ideológica» y que «describe y ordena tales hechos sobre la base de ciertas tradiciones consolidadas» [*ibid.*]. Esta segunda historia es la memoria colectiva, que tiende a confundir la historia con el mito. Y tal «historia ideológica» se dirige preferentemente a los «principios del reino», al «personaje de Tsoede o Edegi, héroe cultural y mítico fundador del reino nupe» [*ibid.*]. La historia de los inicios se convierte de ese modo, para retomar una expresión de Malinowski, en un «cantar mítico» de la tradición.

Esta memoria colectiva de las sociedades «salvajes» se interesa de modo un tanto particular por los conocimientos prácticos, técnicos y del saber profesional. Para el aprendizaje de esta «memoria técnica», como observa Leroi-Gourhan «en las sociedades agrícolas y en el artesanado la organización social de los oficios reviste una función importante, se trate de los herreros de Africa o de Asia, o de nuestras corporaciones hasta el siglo XVII. El aprendizaje y la conservación de los secretos del oficio tienen lugar en cada célula social de la tribu» [1964-1965]. Condominas [1965] ha encontrado entre los moíes del Vietnam central la misma polarización de la memoria colectiva en torno a los tiempos de los orígenes y a los héroes míticos. Esta atracción del pasado ancestral sobre la «memoria salvaje» se verifica también a través de los nombres propios. En el Congo, observa Balandier, después de que el clan ha impuesto al neonato un primer nombre, llamado «de nacimiento», le es dado un segundo, más oficial, que suplanta al primero. Este segundo nombre «perpetúa la memoria de un antepasado —cuyo nombre es en tal modo "exhumado de nue-

vo"— elegido en razón de la veneración de quien es objeto» [1965, pág. 227].

En estas sociedades sin escritura existen especialistas de la memoria, los hombres-memoria: «genealogistas», custodios de los códices reales, historiadores de corte, «tradicionalistas», de quienes Balandier [1974, pág. 207] dice que son «la memoria de la sociedad» y que son al mismo tiempo los depositarios de la historia «objetiva» y de la historia «ideológica», para retomar el vocabulario de Nadel. Pero, además, «jefes de familia, bardos, sacerdotes», según la enumeración de Leroi-Gourhan, quien reconoce a estos personajes, «en la humanidad tradicional, la tarea fundamental de mantener la cohesión del grupo» [1964-1965].

Pero es preciso subrayar que, contrariamente a cuanto generalmente se cree, la memoria transmitida por aprendizaje en las sociedades sin escritura no es una memoria «palabra por palabra». Goody lo ha demostrado estudiando el mito de Bagre, recogido entre los lodagaaes del Ghana septentrional. El ha notado las numerosas variantes en las diversas versiones del mito, hasta en los fragmentos más estereotipados. Los hombres-memoria, narradores en caso de necesidad, no desarrollan la misma función que los maestros de escuela (y la escuela no aparece sino con la escritura). En torno a éstos no se desarrolla un aprendizaje mecánico automático. Sino, según Goody, en las sociedades sin escritura se dan solamente dificultades objetivas para la memorización integral, palabra por palabra, pero está presente también la circunstancia de que «tal género de actividad es raras veces advertida como necesaria», «el producto de una rememorización exacta» parece a estas sociedades «menos útil, menos apreciable de cuanto no sea el éxito de una evocación inexacta» [1977a, pág. 38]. Por eso raras veces se encuentra en estas sociedades la existencia de procedimientos mnemotécnicos (uno de estos raros casos es aquel, clásico en la literatura etnológica, del *quipo* peruano). La memoria colectiva parece entonces funcionar, en estas sociedades, basada en una «reconstrucción generativa» y no en una memorización mecánica. De ese modo, según Goody, «el soporte de la rememorización no se coloca ni en el nivel superficial en el cual opera la memoria de la "palabra por palabra", ni en el nivel de las estructuras "profundas" descubiertas por numerosos mitólogos... Parece, en cambio, que la función importante está desarrollada por la dimensión narrativa y por otras estructuras que se atienen a los acontecimientos» [*ibid.*, pág. 34].

De ese modo, mientras la reproducción mnemónica palabra por palabra estaría ligada a la escritura, la sociedad sin escritura, excepto algunas prácticas de memorización *ne varietur*, de las cuales la principal es el canto, conceden mayor libertad y más posibilidad creativa a la memoria.

Tales hipótesis podrían quizás explicar una sorprendente observación de César, quien, a propósito de los druidas galos, a quienes muchos jóvenes se vuelven para instruirse, escribe: «Se dice que en esa escuela aprenden un gran número de versos. Por eso algunos permanecen allí veinte años para este aprendizaje. No creen, sin embargo, lícito transcribir los dogmas de su ciencia, mientras que para casi todos los otros asuntos y para las normas públicas y privadas se sirven de la escritura griega. Me parece que han establecido esto por dos razones: ya porque no quieren que se difunda entre el vulgo su doctrina, ya para que los novicios, confiando en la escritura, no sean menos diligentes en aprenderla; en efecto, a la mayoría suele sucederles que por la ayuda de los escritos se muestran negligentes en aprender y en el uso de la memoria» [*De bello gallico,* IV, 14, 3-4].

Transmisiones de conocimientos consideradas como secretos, voluntad de conservar en buen estado una memoria más creadora que repetitiva; ¿no son éstas dos de las principales razones de la vitalidad de la memoria colectiva en las sociedades sin escritura?

2. *El desarrollo de la memoria: de la oralidad a la escritura, de la prehistoria a la antigüedad*

En las sociedades ágrafas la memoria colectiva parece organizarse en torno a tres grandes polos de interés: la identidad colectiva del grupo, que se funda sobre ciertos mitos y, más precisamente, sobre ciertos mitos de origen; el prestigio de la familia dominante, que se expresa en las genealogías; y el saber técnico, que se transmite a través de fórmulas prácticas fuertemente impregnadas de magia religiosa.

La aparición de la escritura está ligada a una transformación profunda de la memoria colectiva. A comienzos del «medievo paleolítico» aparecen figuras en las cuales se han querido ver «mitogramas», paralelos a la «mitología» que se desarrolla, en cambio, en el orden verbal. La escritura permite a la memoria colectiva un doble progreso, el desenvolverse en dos formas de

memoria. La primera es la conmemoración, la celebración de un evento memorable por obra de un monumento celebratorio. La memoria asume entonces la forma de la inscripción, y ha llevado, en época moderna, al nacimiento de una ciencia auxiliar de la historia, la epigrafía. El mundo de las inscripciones es, de cualquier modo que sea, muy variado; Robert ha puesto en evidencia la heterogeneidad de éste: «Las runas, la epigrafía turca del Orkhon, las epigrafías fenicia o neopúnica o hebraica o sabea o irania, o la epigrafía árabe o las inscripciones khmer son cosas muy diversas entre sí» [1961, pág. 453]. En el antiguo Oriente, por ejemplo, las inscripciones conmemorativas han conducido a la multiplicación de monumentos tales como las estelas o los obeliscos. En la Mesopotamia han predominado las estelas, sobre las cuales los reyes quisieron inmortalizar sus propias empresas por medio de representaciones figuradas acompañadas de una inscripción, hasta el III milenio, como atestigua la estela de los avvoltoes (París, Museo del Louvre), donde el rey Eannatum de Lagash, en torno al 2470, hizo custodiar, gracias a imágenes e inscripciones, el recuerdo de una victoria. Los reyes acadios recurrieron, más que nadie, a esta forma conmemorativa, y su estela más célebre es la de Narām-Sin, en Susa; en ella el rey quiso que se perpetuase la imagen de un triunfo logrado sobre los pueblos de Zagros (París, Museo del Louvre). En época asiria la estela asumió forma de obelisco, como el de Assurbelkala (finales del II milenio) en Nínive (Londres, British Museum) y el obelisco negro de Salmanassar III, proveniente de Nimrūd, que inmortaliza una victoria de aquel rey sobre los hebreos (853 a.C.; Londres, British Museum). A veces el monumento conmemorativo carece de inscripción y su significado permanece oscuro, como en el caso de los obeliscos de Biblos (comienzos del II milenio) [véase Deshayes, 1969, págs. 587 y 613; Budge y King, 1902; Luckenbill, 1924; Ebeling, Meissner y Weidner, 1926]. En el antiguo Egipto las estelas cumplieron múltiples funciones de perpetuación de una memoria; estelas funerarias que, como en Abido, conmemoran un peregrinaje a una tumba de familia, o que cuentan la vida del muerto, como la de Amenemhet bajo Tutmosis III; estelas reales que conmemoran victorias, como la llamada de Israel bajo Mineptah (alrededor de 1230), único documento egipcio que hace mención de Israel, probablemente en el momento del éxodo; estelas jurídicas, como la de Karnak (se recuerda que la más célebre de estas estelas jurídicas de la antigüedad es aquella sobre la cual Hammurabi, rey de la

primera dinastía babilónica entre 1792 y el 1750 a.C., hizo esculpir su código, conservada en el Museo del Louvre, en París); estelas sacerdotales, sobre las cuales los sacerdotes hacían inscribir sus privilegios [véase Daumas, 1965, pág. 639]. Pero la gran época de las inscripciones fue la de Grecia y de Roma antiguas; Robert ha dicho a propósito: «Se podría hablar, respecto de los países griegos y romanos, de una "civilización de la epigrafía"» [1961, pág. 454]. En los templos, en los cementerios, sobre las plazas y avenidas de la ciudad, a lo largo de las calles incluso «en el corazón de la montaña, en la gran soledad», las incripciones se acumulaban llenando el mundo grecorromano de un extraordinario esfuerzo de conmemoración y perpetuación del recuerdo. La piedra, y más frecuentemente el mármol, servía de soporte a un exceso de memoria. Estos «archivos de piedra» añadían a la función de los archivos propiamente dichos un carácter de publicidad que insistía, que apuntaba a la ostentación y a la durabilidad de esa memoria lapidaria y marmórea.

La otra forma de memoria ligada a la escritura es el documento escrito sobre un soporte específicamente destinado a la escritura (después intentos sobre hueso, estofa, piel, cilindros y, a veces, arcilla o cera, como en la Mesopotamia; cortezas de abedul, como en la antigua Rusia; hojas de palmeras, como en la India; caparazones de tortuga, como en China; y finalmente papiro, pergamino y papel). Pero conviene observar que, como se ha intentado hacerlo ver en otro sitio [véase más adelante págs. 227-37], todo documento tiene en sí un carácter de monumento y no existe una memoria colectiva bruta.

En este tipo de documento la escritura tiene dos funciones principales: «Una es el golpe imprevisto de la información, que consiste en comunicar a través del tiempo y del espacio, y que procura al hombre un sistema de marcación, de memorización y de registro», mientras la otra, «asegurando el pasaje de la esfera auditiva a la visual», consiste en permitir «reexaminar, disponer de otro modo, rectificar las frases incluso hasta las palabras aisladas» [Goody, 1977b, pág. 78].

Para Leroi-Gourhan, la evolución de la memoria, ligada a la aparición y la difusión de la escritura, depende esencialmente de la evolución social y particularmente del desarrollo urbano: «La memoria colectiva, al nacer de la escritura, no debe romper su movimiento tradicional si no es porque tiene interés en fijarse de modo excepcional en un sistema social en sus inicios. No es pues

pura coincidencia si la escritura anota lo que no se fabrica ni se vive cotidianamente, sino lo que constituye la osamenta de una sociedad urbanizada, para la cual el nudo del sistema vegetativo está constituido por una economía de circulación entre productores, celestes o humanos, y dirigentes. La innovación apunta al vértice del sistema e incluye selectivamente los actos financieros y religiosos, las consagraciones, las genealogías, el calendario, todo aquello que, en las nuevas estructuras de la ciudad, no puede fijarse en la memoria de modo completo ni en la concatenación de gestos, ni en productos» [1964-1965].

Las grandes civilizaciones, en Mesopotamia, Egipto, China o en la América precolombina, civilizaron en primer lugar la memoria escrita para el calendario y las distancias. «El conjunto de los hechos destinados a sobrepasar las generaciones siguientes» [*ibid.*], se reduce a la religión, a la historia y a la geografía. «El triple problema del tiempo, del espacio y del hombre constituye la materia de la memorización» [*ibid.*].

Memoria urbana, memoria real también. No sólo «la ciudad capital se convierte en el perno del mundo celeste y de la superficie humanizada» [*ibid.*] (y el punto focal de una política de la memoria), sino que el rey en persona despliega, en toda la extensión sobre la que tiene autoridad, un programa de memorización del que él es el centro.

Los reyes crean para sí instituciones-memoria: archivos, bibliotecas, museos. Zimri-Lim (1782-59 a.C. *circa*) hace de su palacio de Mari, donde se han encontrado innumerables tablitas, un centro archivístico. En Rās Šamra, en Siria, las excavaciones del edificio de los archivos reales de Ugarit han permitido encontrar tres depósitos de archivos en el palacio: archivos diplomáticos, financieros y administrativos. En este mismo palacio se encontraba, en el II milenio a.C., una biblioteca, y en el siglo VII a.C. era célebre la biblioteca de Assurbanipal en Nínive. En época helenística florecieron la gran biblioteca de Pérgamo, fundada por Atalo, y la celebérrima biblioteca de Alejandría en el famoso museo, creación de los Tolomeos.

Memoria real, puesto que los reyes hacen componer y a veces inscribir en la piedra de los anales (o al menos fragmentos de éstos) donde están narradas especialmente sus gestas y que conducen a la frontera donde la memoria se hace historia.

En el antiguo Oriente, antes de la mitad del II milenio, no se encuentran más que listas dinásticas y relatos legendarios de hé-

roes reales, como Sargon o Narām-Sin. Más tarde los soberanos hacen redactar a sus escribas narraciones más detalladas de sus reinos, en las cuales sobresalen victorias militares, ventajas de su justicia y progreso del derecho: los tres dominios dignos de ofrecer ejemplos memorables a los hombres del futuro. Parece que en Egipto, después de la invención de la escritura, poco antes del inicio del III milenio y hasta finales de la soberanía indígena, en época romana, han sido redactados con continuidad los anales reales. Pero el ejemplar sin duda único, conservado sobre el frágil papiro, ha desaparecido. No quedan de éste más que pocos fragmentos grabados sobre la piedra [véase Daumas, 1965, pág. 579].

En China los antiguos anales reales sobre bambú datan sin duda del siglo IX a.C.; ellos contenían especialmente las consultas y las respuestas de los oráculos, que formaron «un amplio repertorio de recetas de gobierno», y «la función de archivistas perteneció poco a poco a los adivinos; éstos eran los custodios de los acontecimientos memorables de cada reino» [Elisseeff, 1979, pág. 50].

Memoria funeraria, finalmente, como nos dan testimonio, entre otras, las estelas griegas y los sarcófagos romanos: memoria que ha tenido un rol capital en la evolución del retrato.

Con el pasaje de lo oral a lo escrito, la memoria colectiva, y más en particular la «memoria artificial», sufre una profunda transformación. Como se ha visto, Goody estima que la aparición de procedimientos mnemotécnicos, que permiten la memorización «palabra por palabra» está ligado a la escritura. Es, sin embargo, de la opinión que la existencia de la escritura «comporta además modificaciones dentro de la misma psiquis», y «que no se trata simplemente de una nueva *habilidad técnica*, de una cosa asimilable, por ejemplo, a un procedimiento mnemotécnico, sino de una nueva *actitud* intelectual» [1977b, págs. 108-9]. En lo profundo de esta nueva actividad del espíritu Goody coloca la *lista*, la sucesión de palabras, de conceptos, gestos, operaciones por efectuarse en un cierto orden, y que permite «descontextualizar» y «recontextualizar» un dato verbal, sobre la imagen de una «recodificación lingüística». Al sostener tal tesis, Goody recuerda la importancia que en las antiguas civilizaciones tuvieron las listas de léxicos, glosarios, tratados de onomástica, fundados sobre la idea según la cual denominar es conocer. Subraya la importancia de las listas sumerias llamadas *Proto-Izi* en las que individualiza uno de los instrumentos de la irradiación mesopotámica: «Esta clase de

método educativo fundado sobre la memorización de listas de léxicos tuvo un área de extensión que sobrepasaba ampliamente la Mesopotamia y cumplió un rol importante en la difusión de la cultura mesopotámica y en la influencia por ella ejercida sobre las zonas limítrofes: Irán, Armenia, Asia Menor, Siria, Palestina y hasta el Egipto en la época del Imperio Nuevo» [*ibid.*, pág. 99].

Es necesario agregar, sin embargo, que este modelo debe de haberse perdido en la corriente del tipo de sociedad y del momento histórico en lo que sucede el pasaje de uno a otro tipo de memoria. No es posible aplicarlo sin diversificaciones a la transición de lo oral a lo escrito en las sociedades antiguas, en las sociedades «salvajes» modernas o contemporáneas, en la sociedades europeas medievales o en las sociedades musulmanas. Eickelmann [1978] ha mostrado que en el mundo musulmán un tipo de memoria fundado sobre la memorización de una cultura oral y escrita a un mismo tiempo, dura hacia finales de 1430, luego cambia y hace pensar en los lazos fundamentales entre escuela y memoria en todas las sociedades.

Los más antiguos tratados egipcios de onomástica, inspirados quizá sobre modelos sumerios, no se remontan más que alrededor de principios del 1100 a.C. [véase Gardiner, 1947, pág. 38].

En efecto, ocurre preguntarse a qué cosa está ligada, a su vez, esta transformación de la actividad intelectual revelada por la «memoria artificial» escrita. Se ha pensado en la necesidad de memorización de valores numéricos (marcas regulares, cuerdas con nudo, etc.) y en un vínculo con el desarrollo del comercio. Es preciso ir más allá y situar esta expansión de las *listas* en el ámbito de la instauración del poder monárquico. La memorización por medio del inventario, la lista jerarquizada no es sólo una actividad dirigida a una nueva organización del saber, sino un aspecto de la organización de un poder nuevo.

También al período real en la Grecia antigua, es preciso hacer remontar aquellas listas de las que se encuentra un eco en los poemas homéricos. En el canto II de la *Ilíada* se encuentran, uno después del otro, el elenco de las naves, después el de los guerreros más valerosos y de los mejores caballos aqueos, e inmediatamente después el elenco del ejército troyano. «El conjunto forma alrededor de la mitad del canto II, en total casi 400 versos, compuestos casi exclusivamente de un séquito de nombres propios, lo que presupone un verdadero descanso de la memoria» [Vernant, 1965].

Con los griegos se percibe, de modo clarísimo, la evolución hacia una historia de la memoria colectiva. Transcribiendo un estudio de Ignace Meyerson de la memoria individual a la memoria colectiva tal como aparece en la antigua Grecia, Vernant observa que «la memoria, en la medida en que se distingue de la rutina, representa una difícil invención, la conquista progresiva, por parte del hombre, de su pasado individual, así como la historia constituye para el grupo social la conquista de su pasado colectivo» [*ibid.*, pág. 41]. Pero entre los griegos, así como la memoria escrita viene a agregarse a la memoria oral, transformándola, así análogamente la historia viene a ampliar la memoria colectiva, modificándola pero sin destruirla. No se puede sino estudiar las funciones y la evolución de esta última. Divinización, luego laicización de la memoria, nacimiento de la μνηοτέχνη; tal el rico panorama ofrecido por la memoria colectiva griega entre Hesíodo y Aristóteles, entre los siglos VIII y IV.

El pasaje de la memoria oral a la memoria escrita es, por cierto, difícil de asir. Pero una institución y un texto pueden quizás ayudarnos a reconstruir cuanto debe de haber sucedido en la Grecia arcaica.

La institución es la del μνήμων, que «consiste en observar el acontecimiento, en directo, de una función social de la memoria» [Gernet, 1968, pág. 285]. El μνήμων es un individuo que custodia el recuerdo del pasado en vista a una decisión de justicia. Puede tratarse de un individuo cuyo rol de «memoria» está limitado a una operación ocasional. Teofrasto, por ejemplo, refiere que en la ley de Turi los tres vecinos más cercanos al poder vendido reciben una moneda «a fin de que *recuerden* y ofrezcan *testimonio*». Pero también puede tratarse de una función duradera. La aparición de estos funcionarios de la memoria exige fenómenos ya mencionados más arriba: el vínculo con el mito, con la urbanización. En la mitología y en la leyenda, el μνήμων es el servidor de un héroe que lo acompaña siempre para recordarle un orden divino cuyo olvido tendría, como consecuencia, la muerte. Los μνήμονεζ son utilizados por los πόλειζ como magistrados encargados de custodiar en su memoria lo que es útil en materia religiosa (en particular respecto del calendario) y jurídica. Con el desarrollo de la escritura, estas «memorias vivientes» se transformaron en archivistas.

Por otra parte, Platón en el *Fedro* (274c-275b) pone en boca de Sócrates la leyenda del dios egipcio Thot, patrono de los escri-

bas y de los funcionarios literarios, inventor de los números, del cálculo, de la geometría y de la astronomía, del juego del tablero y de los dados y de las letras del alfabeto. En esa circunstancia Sócrates observa que, al hacerlo, el dios ha transformado la memoria, contribuyendo, empero, sin ninguna duda, antes bien a debilitarla que a desarrollarla; el alfabeto «generará olvido en las almas de quienes lo aprendan; éstos dejarán de ejercitar la memoria puesto que fijándose en el texto traerán las cosas a la mente no más del interior de ellos mismos, sino de fuera, a través de signos extraños: lo que tú has encontrado no es una receta para la memoria, sino para reclamar a la mente» [*ibid.*, 275a]. Se ha pensado que este pasaje evoca una supervivencia de las tradiciones de memoria oral [véase Notopoulos, 1938, pág. 476].

La cosa más notable es, indudablemente, «la divinización de la memoria y la elaboración de una amplia mitología del recuerdo en la Grecia arcaica», como bien dice Vernant [1965], que generaliza su observación: «En las diversas épocas y en las diversas culturas existe solidaridad entre las técnicas de rememoración practicadas, la organización interna de las funciones, su puesto en el sistema del yo y la imagen que los hombres se hacen de la memoria» [*ibid.*].

Los griegos de la edad arcaica hicieron de la memoria una diosa, Mnemosine. Es la madre de las nueve musas, por ella generadas en nueve noches transcurridas en compañía de Zeus. Ella reclama a la mente de los hombres el recuerdo de los héroes y de sus grandes gestas y preside la poesía lírica. El poeta es, por lo tanto, un hombre poseído por la memoria, el aedo es un adivino del pasado, así como el adivino lo es del futuro. El es el testimonio inspirado de los «tiempos antiguos», de la edad heroica y, aún más, de la edad de los orígenes.

La poesía, identificada con la memoria, hace de ésta un saber e incluso una sabiduría, una σοφία. El poeta tiene su puesto entre los «maestros de verdad» [véase Detienne, 1967], y en los orígenes de la poética griega la palabra poética es una inscripción viviente que se imprime en la memoria como en el mármol [véase Svenbro, 1976]. Para Homero —se ha dicho— componer versos era recordar.

Mnemosine, revelando al poeta los secretos del pasado, lo introduce en los misterios del más allá. La memoria resulta entonces un don para iniciados, y el ἀνάμνησιζ, la reminiscencia, al mismo tiempo una técnica ascética y mística. La memoria tiene

por eso una función de primer plano en las doctrinas órficas y pitagóricas: es el antídoto del olvido. En el infierno órfico el muerto debe evitar la fuente del olvido, no beber del Leteo sino apagar la sed, en cambio, en la fuente de la Memoria, que es fuente de inmortalidad.

Entre los pitagóricos tales creencias se combinan con una doctrina de la reencarnación de las almas y la vía de la perfección es la que conduce a acordarse de todas las vidas anteriores. Lo que, a los ojos de los adeptos de estas sectas, hacía de Pitágoras un intermediario entre el hombre y Dios es el hecho de que él había conservado el recuerdo de sus sucesivas reencarnaciones, en particular su existencia durante la guerra de Troya bajo los despojos de Euforbo, que había sido muerto por Menelao. También Empédocles recordaba: «También yo soy uno de éstos, desterrado por el dios y vagabundo... Un tiempo fui muchacho y muchacha, arbusto, pájaro y mudo pez que salta fuera del mar» [en Diels y Kranz, 1951, 31 B. 115 y 117].

Los «ejercicios de memoria» ocupaban por tanto, en el aprendizaje pitagórico, amplio espacio. Epiménides, según Aristóteles [*Retórica,* 1418a, 27], llegaba de tal modo a un éxtasis que le abría el recuerdo del pasado.

Pero, como observa actualmente Vernant, «la trasposición de Mnēmosynē del plano de la cosmología al de la escatología modifica todo el equilibrio de los mitos de memoria» [1965].

Esta exclusión de la memoria del tiempo separa radicalmente la memoria de la historia. «El esfuerzo de rememoración predicado y exaltado en el mito no manifiesta el renacimiento de un interés por el pasado, ni un intento de exploración del tiempo humano» [*ibid.*]. Así, siguiendo su orientación, la memoria puede conducir a la historia, o bien alejar de ella. Cuando se pone al servicio de la escatología, también ella se nutre de un odio verdadero y propio en la confrontación con la historia [véase más arriba, capítulo II].

La filosofía griega, en sus máximos pensadores, no ha reconciliado enteramente la memoria y la historia. Si, en Platón y Aristóteles, la memoria es un componente del alma, ella no se manifiesta empero a nivel de su parte intelectual, sino sólo desde su parte sensible. En un célebre pasaje del *Teeteto* [191c-d] de Platón, Sócrates habla del bloqueo de cera existente en nuestra alma, que es «don de Mnemosine, la madre de las Musas», y que nos permite recibir impresiones hechas en ellas como en un sello. La memo-

ria platónica ha perdido el aspecto mítico, pero no busca hacer del pasado un conocimiento: quiere sustraerse de la experiencia temporal.

Para Aristóteles, que distingue la memoria propiamente dicha, la μνήμη, mera facultad de conservar el pasado, y la reminiscencia, la ἀνάμνησιζ, facultad de volver a llamar voluntariamente aquel pasado, la memoria, desacralizada, laicizada, está «ahora incluida en el tiempo, pero en un tiempo que permanece, también para Aristóteles, rebelde a la inteligibilidad» [Vernant, 1965]. Pero su tratado *De la memoria y la reminiscencia* parecerá a los grandes escolásticos del medioevo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, un *arte de la memoria,* parangonable con la *Rhetorica ad Herennium* atribuida a Cicerón.

Pero esta laicización de la memoria, combinada con la invención de la escritura, permite a Grecia crear nuevas técnicas de memoria: la mnemotécnica, cuya invención es atribuida al poeta Simónides de Ceos. La *Crónica de Paros* grabada sobre una estela de mármol en torno al 264 a.C. precisa incluso que en el 477 «Simónides de Ceos, hijo de Leoprepe, el inventor del sistema de las ayudas mnemotécnicas, obtuvo el premio del coro en Atenas» [citado en Yates, 1966]. Simónides estaba entonces próximo a la memoria mítica y poética, compuso cantos de alabanza a los héroes victoriosos y cantos fúnebres, por ejemplo aquel en memoria de los soldados caídos en las Termópilas. En el *De oratore* (2, 86) Cicerón ha narrado bajo forma de leyenda religiosa la invención de la mnemotécnica por obra de Simónides. Durante un banquete ofrecido por Escopas, un noble tesalio, Simónides declamó un poema de alabanza a Cástor y Pólux. Escopas dijo al poeta que no le pagaría más que la mitad del precio convenido; que pidiese la otra mitad a los mismos Dióscuros. Poco tiempo más tarde se avisa a Simónides que dos jóvenes preguntaban por él; él salió pero no encontró a ninguno. Pero, mientras estaba fuera, el techo de la casa se derrumbó sepultando a Escopas y a sus convidados, volviendo irreconocibles sus cadáveres. Simónides los identificó recordando el orden en el cual estaban sentados a la mesa, de modo que pudieron restituir los despojos a los respectivos familiares [véase Yates, 1966].

De este modo Simónides fijaba dos principios de la memoria artificial según los antiguos: el recuerdo de las *imágenes,* necesario para la memoria; el apoyo sobre una *organización,* un *orden,* esencial para una buena memoria. Pero Simónides había acelerado

la desacralización de la memoria y acentuado su carácter técnico y profesional perfeccionando el alfabeto y haciéndose, por vez primera, dar una compensación por sus propias composiciones poéticas [véase Vernant, 1965].

Habría que atribuir a Simónides una distinción capital en la mnemotécnica, entre la de los «lugares de memoria», en los cuales pueden disponerse, por asociación, los objetos de la memoria (el zodíaco debía pronto proveer un cuadro semejante para la memoria, mientras que la memoria artificial se constituía como un edificio subdividido en «compartimientos de memoria»), y las «imágenes», formas, rasgos característicos, símbolos que permiten el recuerdo mnemónico.

Después de él aparecería otra gran distinción de la mnemotécnica tradicional, aquella entre «memoria por las cosas» y «memoria por las palabras», que se encuentra por ejemplo en un texto que se retrotrae al 400 a.C. *circa*, la *Dialexeis* [véase Yates, 1966].

Extrañamente, no ha llegado ningún tratado de mnemotécnica de la Grecia antigua: ni el del sofista Hipías, quien, según Platón (*Hipías menor*, 368d y sigs.), inculcaba a sus discípulos un saber enciclopédico recurriendo a técnicas de memoria que tenían carácter meramente positivo; ni el de Metrodoro de Escepsis, que vivió en el siglo I a.C. en la corte del rey del Ponto, Mitrídates, dotado también él de una memoria prodigiosa, quien elaboró una memoria artificial fundada sobre el zodíaco.

Sobre la mnemotécnica griega se tienen informaciones sobre todo gracias a tres textos latinos que, a lo largo de los siglos, han constituido la teoría clásica de la memoria artificial (expresión acuñada por ellos: *memoria artificiosa*) la *Rhetorica ad Herennium*, redactada por un anónimo maestro de Roma entre el 86 y el 82 a.C. y que el medioevo atribuía a Cicerón; el *De oratore* del mismo Cicerón (55 a.C.) y la *Institutio oratoria* de Quintiliano, escrita a finales del primer siglo de nuestra era.

Estos tres textos clarifican la mnemotécnica griega, fijan la distinción entre *loci* e *imagines*, precisan el carácter activo de tales imágenes en el proceso de rememorización (*imagines agentes*) y formalizan la división entre memoria de las cosas (*memoria rerum*) y memoria de las palabras (*memoria verborum*).

Pero sobre todas las cosas pone la memoria en el interior del gran sistema de la *retórica* que debía dominar la cultura antigua, renacer en el medioevo (siglos XII-XIII), conocer una nueva vida en nuestros días entre los semiólogos y otros nuevos cultores de la

retórica [véase Yates, 1955]. La memoria es la quinta operación de la retórica: después de la *inventio* (encontrar algo que decir), la *dispositio* (poner en orden lo que se ha encontrado), la *elocutio* (agregar como adorno palabras e imágenes), la *actio* (recitar el discurso como un actor con la dicción y los gestos) y finalmente la *memoria* (*memoriae mandare* «recurrir a la memoria»).

Barthes observa: «Las primeras tres operaciones son las más importantes... las últimas dos (*actio* y *memoria*) han sido sacrificadas muy pronto, desde que la retórica no se ha apoyado más sólo sobre discursos hablados (declamados) de abogados o de políticos o de "conferencistas" (género apodíctico), sino también —y después casi exclusivamente— sobre "obras" (escritas). Nadie duda sin embargo de que estas dos partes presenten un gran interés... la segunda porque postula un nivel de los estereotipos, una intertextualidad fija, transmitida mecánicamente» [1964-1965].

No es necesario, en fin, olvidarse de que, junto al emerger prodigioso de la memoria en el seno de la retórica, es decir de un arte de la palabra ligado a lo escrito, la memoria colectiva continúa desenvolviéndose a través de la evolución social y política del mundo antiguo. Veyne [1973] ha puesto de relieve una confiscación de la memoria colectiva realizada por los emperadores romanos, quienes se valieron sobre todo del monumento público y de la inscripción, en aquel delirio de la memoria epigráfica. Pero el senado romano, tiranizado y a veces diezmado por los emperadores, encuentra un arma contra la tiranía imperial. Es la *damnatio memoriae*, que hace desaparecer el nombre del difunto emperador de los documentos del archivo y de las inscripciones de los monumentos. Al poder ejercitado por medio de la memoria responde la destrucción de la memoria.

3. *La memoria medieval en Occidente*

Mientras la memoria social «popular», o antes bien «folclórica», se escapa casi enteramente, la memoria colectiva formada por los estratos dirigentes de la sociedad experimenta, en el curso del medievo, profundas transformaciones.

La esencial proviene de la difusión del cristianismo como religión y como ideología dominante, y el cuasi monopolio conquistado por la Iglesia en el campo intelectual.

Cristianización de la memoria y de la mnemotécnica, subdivisión de la memoria colectiva en una memoria litúrgica que se mueve en círculo y en una memoria laica de débil penetración cronológica; desarrollo de la memoria de los muertos y ante todo de los muertos santos; rol de la memoria en la enseñanza fundada sobre lo oral y sobre lo escrito al mismo tiempo; aparición, en fin, de tratados de memoria (*artes memoriae*): he aquí los lineamientos más característicos de la metamorfosis operada por la memoria durante el medievo.

Si la memoria antigua estuvo fuertemente compenetrada de religión, el judeo-cristiano ocasiona alguna cosa de más y de diverso en la relación entre la memoria y la religión, entre el hombre y Dios [véase Meier, 1975]. Algunos han podido definir el judaísmo y el cristianismo, religiones ancladas ambas histórica y teológicamente en la historia, como «religiones del recuerdo» [véase Oexle, 1976, pág. 80]. Y eso por más acatamientos: porque actos divinos de salvación situados en el pasado forman el contenido de la fe y el objeto del culto, pero también porque el libro santo por un lado, la tradición histórica por el otro insisten, en algunos puntos esenciales, en la necesidad del recuerdo como momento religioso fundamental.

En el Antiguo Testamento es sobre todo el *Deuteronomio* el que reclama el deber del recuerdo y de la memoria constituyente. Memoria que es, en primer lugar, reconocimiento hacia Yahvé, memoria fundadora de la identidad hebraica: «Guárdate de no olvidar al Señor, tu Dios, ya sea dejando de observar sus mandamientos, sus leyes y sus estatutos, que hoy yo te doy» [8, 11]; «que no sea otro tu corazón, que no olvide al Señor, tu Dios, que te hará salir de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud [*ibid.*, 14]; «Recuerda al Señor, tu Dios, porque es él quien te da fuerza para prosperar, para mantener el pacto que juró a tus padres, como hoy, pero si olvidaras al Señor, tu Dios, y siguieras a otros dioses, los sirvieras y te postraras a ellos, te advierto hoy que ciertamente pereceréis» [*ibid.*, 18-19].

Memoria de la cólera de Yahvé: «Recuerda, no olvidar, cuánto has irritado al Señor, tu Dios, en el desierto» [*ibid.*, 9, 7]. «Recuerda lo que hizo el Señor, tu Dios, a María, a lo largo del camino, cuando saliste de Egipto» (Yahvé dejó a María leprosa porque ella había hablado contra Moisés). Memoria de las injurias de los enemigos: «Recuerda qué cosa te hizo Amalec a lo largo del camino, cuando saliste de Egipto, cuando se te adelantó por el camino y

golpeó a todos los débiles que estaban detrás, mientras tú estabas cansado y exahusto: no temáis a Dios. Ahora, cuando el Señor, tu Dios, te haya dado reposo de todos tus enemigos, alrededor, en la tierra que el Señor, tu Dios, te da en herencia para que tú tomes posesión de ella, cancela la memoria de Amalec bajo el cielo; no te olvides de esto» [*ibid.*, 24, 17-19]. Y en *Isaías* [44, 21] se encuentra la invitación a recordar y la promesa de la memoria entre Yahvé e Israel: «Acuérdate de estas cosas, oh Jacob, y tú, Israel, puesto que tú eres mi siervo, yo te he formado: tú eres mi siervo, Israel, no te olvidaré».

Toda una familia de palabras, en la base de las cuales está la raíz *zĕkar* (Zacarías en hebreo *Zekăr-yah* «Yahvé se acuerda»), hace del hebreo un hombre de tradición, ligado a su Dios de la memoria y de la promesa susceptible de ser vencida [véase Childs, 1962]. El pueblo hebreo es el pueblo de la memoria por excelencia.

En el Nuevo Testamento la Ultima Cena funda la redención sobre el recuerdo de Jesús: «Después tomó el pan, dio gracias, lo partió y se los dio diciendo: "Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía"» [*Lucas*, 22, 19]. Juan coloca el recuerdo de Jesús en una perspectiva escatológica: «Cuando haya llegado el Abogado que de parte del Padre os mandaré, el Espíritu Santo, que procede del Padre, dará testimonio de mí» [14, 26]. Y Pablo prolonga este intento escatológico: «Todas las veces, en efecto, que comáis de este pan y bebáis de este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que él venga» [I *Corintios*, 11, 26].

Así como entre los griegos (y Pablo está totalmente empapado de helenismo), la memoria puede terminar en escatología, negar la experiencia temporal y la historia. Será uno de los caminos de la memoria cristiana.

Pero más corrientemente el cristiano está llamado a vivir en la memoria de Jesús: «Es preciso ayudar a los débiles y acordarse de las palabras del Señor Jesús» [*Hechos de los Apóstoles*, 20, 35]; «Acuérdate de Jesucristo, de la estirpe de David, resucitado de entre los muertos» [Pablo, *Epístola segunda a Timoteo*, 2, 8], memoria que no será abolida en la vida futura, en el más allá, si se presta fe a cuanto Lucas hace decir de Abraham al rico malvado que está en el infierno: «Hijo, acuérdate de que en tu vida has recibido tus bienes» [16, 25].

Más históricamente, la enseñanza cristiana se presenta como la

memoria de Jesús transmitida por medio de los apóstoles y de sus sucesores. Pablo escribe a Timoteo: «Y cuanto de mí has oído en presencia de muchos testigos, encomiéndolo a hombres fieles y capaces de instruir también a otros» [*Epístola segunda,* 2, 2]. La enseñanza cristiana es memoria, el culto cristiano es conmemoración [véase Dahl, 1948].

Agustín dejará en herencia al cristianismo medieval una profundización y una adaptación cristiana de la teoría de la retórica antigua sobre la memoria. En las *Confesiones* se nutre de la concepción antigua de los *loci* y de las *imagines* de memoria, pero da a éstos una extraordinaria profundidad y fluidez psicológica, hablando de la «inmensa aula de la memoria» (*in aula ingenti memoriae*), de su «cámara vasta e infinita» (*penetrale amplum et infinitum*).

«Llego ahora a los campos y a los vastos confines de la memoria, donde reposan los tesoros de las innumerables imágenes de toda clase de cosas introducidas por las percepciones; donde están igualmente depositados todos los productos de nuestro pensamiento, obtenidos amplificando o reduciendo o de cualquier modo alterando las percepciones de los sentidos, y todo eso que allí fue puesto al reparo y aislado o que el olvido todavía no ha engullido y sepultado. Cuando están allí dentro, evoco todas las imágenes que quiero. Algunas se presentan al instante, otras se hacen desear largamente, casi son extraídas de rinconcillos más secretos. Algunas se precipitan en oleadas y, mientras busco a éstas y deseo otras, bailan en medio, con aire de decirme: "¿No somos nosotras, por casualidad?" y yo las ahuyento con la mano del espíritu del rostro del recuerdo, hasta que aquella que busco se despeja y avanza desde los secretos a mi mirada; otras permanecen dóciles, ordenadas en grupos, mano a mano las busco, las primeras se retiran delante de las segundas y retirándose van a descansar donde estarán, prontas a salir de nuevo, cuando quiera. Todo eso sucede cuando hago un recuento de memoria» [citado en Yates, 1966].

Yates ha escrito que estas imágenes cristianas de la memoria se han armonizado con las grandes iglesias góticas, en las cuales es preciso tal vez ver un nexo simbólico de memoria. Y donde Panofsky ha hablado de gótico y de escolástico es preciso tal vez hablar también de arquitectura y de memoria.

Pero Agustín, actuando «en los campos y en los antros, en las cavernas incalculables de mi memoria» [*Confesiones,* X, 17, 26],

busca a Dios en el fondo de la memoria, pero no lo encuentra en ninguna imagen ni en ningún lugar [*ibid.*, 25, 36; 26, 37]. Con Agustín la memoria se sumerge profundamente en el *hombre interior*, en el corazón de aquella dialéctica cristiana del interior y del exterior de la cual saldrán el examen de conciencia, la introspección y, quizá, también el psicoanálisis.

Pero Agustín deja en herencia al cristianismo medieval además una versión cristiana de la trilogía antigua de las tres facultades del alma: *memoria, intelligentia, providentia* [véase Cicerón, *De inventione*, II, 53, 160]. En su tratado *De Trinitate*, la tríada deviene *memoria, intellectus, voluntas*, que son, en el hombre, las imágenes de la Trinidad.

Si la memoria cristiana se manifiesta esencialmente en la conmemoración de Jesús, en la liturgia anual que lo conmemora en el Adviento de Pentecostés, a través de los momentos esenciales del Nacimiento, de la Cuaresma, de la Pascua y de la Ascensión, cotidianamente en la celebración eucarística, sobre un plano más «popular», en cambio, se cristalizó principalmente sobre los santos y sobre los muertos.

Los mártires eran los testigos. Después de su muerte, cristalizaron en torno a sus recuerdos la memoria de los cristianos. Ellos aparecen en los *libri memoriales*, en los cuales las iglesias registraban aquellos de quienes conservaban el recuerdo y que eran objeto de sus plegarias. Así en el *Liber memorialis* de Salzburgo, del siglo VIII y en el de Newminster, del XI [véase Oexle, 1976, pág. 82].

Sus tumbas constituyeron el centro de iglesias, y el lugar donde eran ubicadas tuvo, además de los nombres de *confessio* o de *martyrium*, aquel significativo de *memoria* [véase Leclercq, 1933; Ward-Perkins, 1965].

Agustín opone de modo sorprendente la tumba del apóstol Pedro al templo pagano de Rómulo, la gloria de la *memoria Petri* al abandono del *templum Romuli* [*Enarrationes in psalmos*, 44, 23].

Nacida del antiguo culto de los muertos y de la tradición judaica de las tumbas de los patriarcas, esta práctica encontró particular favor en Africa, donde la palabra deviene sinónimo de *reliquia*.

A veces, en fin, la *memoria* no comportaba ni tumba ni reliquias, como en la iglesia de los Santos Apóstoles en Constantinopla.

Los santos eran, por otra parte, conmemorados en el día de su

fiesta litúrgica (y los mayores podían tener más de una fiesta, como san Pedro). Iacopo da Varazze nos explica en la *Legenda aurea,* las tres conmemoraciones de éstas: la de la cátedra de Pedro, la de san Pedro encadenado y la de su martirio (que recuerdan su elevación al pontificado de Antioquía, sus prisiones, su muerte), y los simples cristianos tomaron el hábito de festejar, además del día de su nacimiento —usanza heredada de la antigüedad—, el día de su santo patrono [véase Dürig, 1954].

La conmemoración de los santos en general tenía lugar en el día conocido o presunto de su martirio o de su muerte. La asociación de la muerte con la memoria asume en efecto rápidamente una extensión enorme en el cristianismo, que la extrajo del culto pagano de los antepasados y de los muertos, y la desarrolló.

Muy pronto surgió en la Iglesia la usanza de recitar plegarias por los muertos. Y también muy pronto las iglesias y las comunidades cristianas, como por otra parte lo hacían las comunidades hebraicas, aceptaron tener *libri memoriales* (llamados, a partir del siglo XVII solamente, *necrologi* u *obituarii* [véase Huyghebaert, 1972]), en los cuales se registraban las personas, las vivas y sobre todo las muertas, y las más de las veces benefactores de la comunidad de quienes ésta pretendía conservar memoria y por las cuales se empeñaba en rogar. Análogamente, los dípticos en marfil que, hacia el fin del imperio romano los cónsules acostumbraban ofrecer al emperador cuando ingresaba en su cargo, fueron cristianizados y sirvieron entonces para la conmemoración de los muertos. Las fórmulas que invocan la memoria de estos hombres, cuyos nombres están inscriptos sobre dípticos o en los *libri memoriales,* dicen todas la misma cosa: «*Quorum quarumque recolimus* memoriam» "de aquellos y de aquellas cuya memoria nosotros recordamos"; «*qui in libello memoriali... scripti* memorantes » "aquellos que están inscriptos en el libro memorial a fin de que de éste se sirva el recuerdo"; «*quorum nomina ad* memorandum *conscripsimus*», "aquellos cuyos nombres nosotros habíamos escrito para acordarnos de ellos".

Al final del siglo XI la introducción del *Liber vitae* del monasterio de San Benedetto de Polirone afirma, por ejemplo: «El abad ha querido este libro, que permanecerá sobre el altar, a fin de que todos los nombres de nuestros familiares que allí están inscriptos estén siempre presentes al ojo de Dios y a fin de que la memoria de todos sea universalmente conservada por todo el monasterio ya en el momento de la celebración de la misa, ya en todas las otras

buenas obras» [citado en Oexle, 1976, pág. 77]. A veces los *libri memoriales* traicionan el fallo de aquellos que eran los encargados de tenerlos. Una plegaria del *Liber memorialis* de Reichenau dice: "Los nombres que se me habían ordenado registrar en este libro, pero que yo por negligencia he olvidado, los recomiendo a Ti, oh Cristo, y a tu madre y a toda la potestad celeste, a fin de que su memoria sea celebrada así aquí abajo como en la beatitud de la vida eterna" [citado *ibid.*, pág. 85].

Además del olvido, para los indignos allí estaba a veces la irradiación de los *libri memoriales*. En particular, la excomunión comportaba esta *damnatio memoriae* cristiana. El sínodo de Reisbach, en el 798, dispone para un excomulgado que después de su muerte nada se escriba a su memoria; y el vigésimo primer sínodo de Elne, en el 1027, decreta a propósito de otros condenados que sus nombres no sean leídos sobre el altar sagrado junto al de los fieles muertos.

Muy pronto los nombres de los muertos habían sido introducidos en el *Memento* del canon de la misa. En el siglo XI, bajo el impulso de Cluny, se instituye una fiesta anual en memoria de todos los fieles muertos, la conmemoración de los difuntos, el 2 de noviembre. El nacimiento, hacia fines del siglo XII, de un tercer lugar del más allá, además del infierno y del paraíso, el purgatorio, del cual era posible, gracias a misas, plegarias, limosnas, hacer salir en un tiempo más o menos breve a los muertos que cada uno tenía en su corazón, volvió más intensa la acción de los vivos en favor de la memoria de los muertos. En todo caso, en el lenguaje corriente de las fórmulas estereotipadas, la memoria entra en la definición de los muertos que son lamentados: estos son «de buena», «de hermosa memoria» (*bonae memoriae, egregiae memoriae*).

Con el santo, la devoción se cristalizaba en torno al milagro. Los exvotos, que prometían o dispensaban reconocimiento en vista a un milagro o después que éste había acaecido, y conocidos ya en el mundo antiguo, tenían grandísima difusión en el medievo y conservaban la memoria de los milagros [véase Bautier, 1975]. En compensación, entre los siglos IV y XI hay una disminución de las inscripciones funerarias [véase Ariès, 1977, pág. 201 y sigs.].

Con todo, la memoria cumplía un rol considerable en el mundo social, en el mundo cultural, en el mundo escolástico y, no hay necesidad de decirlo, en las formas rudimentarias de la historiografía.

El medioevo veneraba a los ancianos sobre todo porque veía en ellos a los hombres-memoria, prestigiosos y útiles.

Interesante, entre otros, un documento publicado por Marc Bloch [1911, ed. 1963, I, pág. 478]. En torno al 1250, cuando san Luis estaba en la cruzada, los canónigos de Notre-Dame de París decidieron imponer un tributo a sus siervos de la casa de Orly. Estos rehusaron pagarlo y la regente, Blanca de Castilla, fue llamada a arbitrar en la controversia. Las dos partes expusieron algunos testimonios de los ancianos, los que pretendían que, en memoria del hombre, los siervos de Orly estaban, o no estaban (y esto según el partido que sostuvieran) sujetos a impuestos: «*Ita usitatum est a tempore a quo non exstat memoria*», "así se operó desde tiempo inmemorable fuera de memoria".

Guenée, buscando ilustrar el sentido de la expresión medieval, «los tiempos modernos» (*tempora moderna*), después de haber estudiado escrupulosamente la "memoria" del conde de Angiò Folco IV, el Rissoso, que en el 1096 escribió una historia de su apellido, del canónigo de Cambrai Lamberto de Waltrelos, que en 1152 escribió una crónica, y del dominico Etienne de Bourbon, autor, entre el 1250 y el 1260, de una colección de *exempla,* arriba a las siguiente conclusión: «En el medievo, algunos historiadores definen los tiempos modernos como el tiempo de la memoria, muchos saben que una memoria fiel puede cubrir poco más o menos cien años; la modernidad, los tiempos modernos son pues para cada uno de ellos el siglo en el cual están viviendo o han vivido los últimos años» [1976-1977 pág. 35].

Por lo demás un inglés, Gautier Map, escribe a fines del siglo XII: «Esto ha comenzado en nuestra época. Por "época nuestra" entiendo el período que para nosotros es moderno, eso es la extensión de estos cien años de los que ahora vemos el término, y de los cuales todos los acontecimientos relevantes están ahora bastante frescos y presentes en nuestras memorias, ante todo porque algunos centenarios aún están con vida, pero también porque una cantidad innumerable de hijos poseen, transmitidos a ellos por boca de sus padres y de sus abuelos, relatos certísimos de lo que ellos no han visto personalmente» [citado *ibid.*].

No obstante, en estos tiempos en los que lo escrito se está desarrollando al lado de lo oral, y en los que, al menos entre el grupo de los *litterati,* existe equilibrio entre memoria oral y memoria escrita, se intensifica el recurso a lo escrito como soporte de la memoria.

Los señores recogen en los *cartularii* los documentos que exhiben la base de sus derechos y que constituyen, por parte de la tierra, la *memoria feudal*, la otra mitad de los cuales, por parte de los hombres, está constituida por las *genealogías*. La introducción a la carta concedida en 1174 por Guy, conde de Nevers, a los habitantes de Tonnerre, declara que las cartas han sido empleadas «para conservar la memoria de las cosas». En efecto, lo que se pretende retener y aprender de memoria se lo redacta por escrito, de modo que, cuando no se puede retenerlo indefinidamente en la memoria «frágil y lábil», se conserve gracias a las cartas «que duran por siempre».

Por largo tiempo los reyes no tuvieron sino archivos pobres y ambulantes. Felipe Augusto dejó los suyos, en el 1194, en la derrota infligida en Fréteval por Ricardo Corazón de León. Los archivos de las cancillerías reales comienzan a constituirse en torno al 1200. En el siglo XIII se desarrollan, por ejemplo en Francia, los archivos de la Cámara de los Condes (las escrituras reales de interés financiero están recogidas en registros que llevan el significativo nombre de *memoriaux* «memoriales») y los del Parlamento. A partir del siglo XII en Italia, y del XIII y sobre todo el XIV en otras partes, proliferaron los *archivi notarili* [véase Favier, 1958, págs. 13-18]. Con el desarrollo de las ciudades se constituyen los archivos urbanos, celosamente custodiados por cuerpos municipales. La memoria urbana para estas instituciones nacientes y amenazantes es aquí en efecto identidad colectiva, comunitaria. Respecto de éstos, Génova es pionera: forma sus propios archivos desde 1127 y existen registros notariales de la mitad del siglo XII hasta ahora conservados. El siglo XIV conoce los primeros inventarios de archivos (Carlos V en Francia, el papa Urbano V para los archivos pontificios en el 1366, la monarquía inglesa en el 1381). En el 1356 por primera vez un tratado internacional (la paz de París entre el Delfín y Saboya) se ocupa de la suerte de los archivos de los países contrayentes [véase Bautier, 1961, págs. 1126-1128].

En el campo literario la oralidad se mantiene muy próxima a la escritura, y la memoria es uno de los elementos constitutivos de la literatura medieval. Esto es cierto especialmente para los siglos XI-XII y para la *Chanson de geste*, que no recurre sólo a procedimientos de memorización por parte del trovador (*troubadour*) y del juglar como también por parte de los oyentes, sino que se integra en la memoria colectiva, como bien ha observado Zumthor a

propósito del «héroe» épico: «El "héroe" no existe... sino en el canto, pero no existe menos en la memoria colectiva de la cual participan los hombres, poeta y público» [1972].

Una función semejante tiene la memoria en la escuela. Respecto del alto medievo, Riché afirma: «El escolar debe registrar todo en su propia memoria. No se insistirá más sobre esta actitud intelectual que caracteriza y que durante largo tiempo también caracterizará no sólo al mundo occidental, sino también al Oriente. Como el joven musulmán y el joven hebreo, el escolar cristiano debe saber de memoria los textos sagrados. En primer lugar el salterio, que aprende más o menos rápidamente (a algunos les lleva muchos años); después, si es monje, la regla benedictina [*Coutumes de Murbach,* III, 80]. En esta época, aprender de memoria es saber. Los maestros, retomando los consejos de Quintiliano [*Inst. orat.,* XI, 2] de Marciano Capella [*De nuptiis,* cap. V] auspician que sus alumnos se ejerciten en memorizar todo lo que lean [Alcuino, *De Rhetorica,* ed. Halm, págs. 545-48]. Imaginan varios métodos mnemotécnicos, componen poemas alfabéticos (*versus memoriales*) que permiten recordar fácilmente gramática, cálculo, historia» [1979, pág. 218]. En este modo que pasa de la oralidad a la escritura se multiplican, conforme a las teorías de Goody, los glosarios, los léxicos, las listas de ciudades, montañas, ríos, océanos, que se deben aprender de memoria, como indica en el siglo XI Rábano Mauro [*De universo libri viginti duo,* en Migne, *Patrologia latina,* CXI, col. 335].

En el sistema universitario escolástico, desde finales del siglo XII en adelante, permanece amplio el recurso de la memoria, fundado todavía más sobre la oralidad que sobre la escritura. No obstante el aumento de manuscritos escolásticos, la memorización de los cursos magistrales y de los ejercicios orales (disputas, *quodlibet,* etc.) perdura como la esencia del trabajo de los estudiantes.

Entretanto las teorías de la memoria se desarrollan en la retórica y en la teología.

En el *De nuptiis Mercurii et Philologiae* del siglo V, el orador pagano Marciano Capella retoma, con palabras ampulosas, la distinción clásica entre los *loci* y las *imagines,* entre una «memoria por las cosas» y una «memoria por las palabras». En el tratado de Alcuino *De rhetorica* se ve a Carlomagno informarse de las cinco partes de la retórica y llegar a la memoria: «CARLOMAGNO, ¿Y ahora qué cosa te aprestas a decir en torno de la Memoria, que considero la parte más notable de la retórica?

»ALCUINO, ¿Qué otra cosa puedo hacer, sino repetir las palabras de Marco Tulio? La memoria es el arca de todas las cosas y si es que ésta no se ha hecho custodia de lo que se ha pensado sobre cosas y palabras, sabemos que todas las otras dotes del orador, por excelentes que puedan ser, se reducen a nada.

»CARLOMAGNO, ¿No hay reglas que enseñen cómo ésta puede ser adquirida y acrecentada?

»ALCUINO, No tenemos otras reglas respecto de éstas, a no ser el ejercicio de aprender de memoria, la práctica en el escribir, la aplicación al estudio y evitar la embriaguez» [citado en Yates, 1966].

Alcuino ignoraba manifiestamente la *Rhetorica ad Herennium* que, a partir del siglo XII, en el momento en que se multiplican los manuscritos, fue atribuida a Cicerón (de quien el *De oratore* está prácticamente ignorado, así como está ignorada la *Institutio oratoria* de Quintiliano).

A partir de finales del siglo XII la retórica clásica asume la forma de *ars dictaminis,* epistolografía para uso administrativo, de la que Bologna se convierte en el gran centro. Es aquí donde, en el 1235, se escribe el segundo de los tratados de este género, compuesto por Boncompagno da Signa, la *Rhetorica novissima,* donde la memoria en general está definida de este modo: «*Qué es memoria.* Memoria es un glorioso y admirable don de la naturaleza, por medio del cual se evocan las cosas pasadas, se abarcan las presentes y contemplan las futuras, gracias a su semejanza con las pasadas» [citado, *ibid.,* pág. 54]. Luego de esto, Boncompagno advierte la distinción fundamental entre memoria natural y memoria artificial. Para esta última, Boncompagno ofrece una larga lista de «signos de memoria» extraídos de la Biblia, entre los cuales, por ejemplo, el canto del gallo es para san Pedro un «signo mnemónico».

Boncompagno integra a la ciencia de la memoria los sistemas esenciales de la moral cristiana del medievo, las virtudes y los vicios de los que proporciona los *signacula,* de las «notas mnemotécnicas» [*ibid.,* pág. 55], y quizá sobre todo, más allá de la memoria artificial, pero como «fundamental ejercicio de memoria», el recuerdo del paraíso y del infierno, o más bien la «memoria del paraíso» y la «memoria de las regiones infernales», en un momento en el que la distinción entre purgatorio e infierno no está todavía enteramente trazada. Innovación importante que, después de la *Divina Comedia,* inspirará las innumerables representaciones

del infierno, del purgatorio y del paraíso que, las más de las veces, deben considerarse los «lugares de memoria», cuyas casillas recuerdan las virtudes y los vicios. Es «como los ojos de la memoria», afirma Yates [*ibid.*] como deben verse los frescos del Giotto en la capilla de los Scrovegni de Padua, los del Buongoverno y del Malgoverno de Ambrogio Lorenzetti en el Palacio comunal de Siena. El recuerdo del paraíso, del purgatorio y del infierno encontrará su máxima expresión en el *Congestorium artificiosae memoriae* (1520) del dominico alemán Johannes Romberch, quien conoce todas las fuentes antiguas del arte de la memoria y se basa sobre todo en Tomás de Aquino. Romberch, después de haber llevado a su grandeza el sistema de los *loci* y de las *imagines*, bosqueja un sistema de memoria enciclopédica donde la experiencia medieval se abre al espíritu del Renacimiento. Pero, entre tanto, la teología había transformado la tradición antigua de la memoria como parte de la retórica.

En la línea de san Agustín, san Anselmo y el cisterciense Ailred de Rievaux retoman la tríada *intellectus, voluntas, memoria,* de las que Anselmo hace las tres «dignidades» (*dignitates*) del alma; pero en el *Monologion* la tríada se convierte en *memoria, intelligentia, amor.* Puede darse memoria e inteligencia sin amor; pero no puede darse amor sin memoria y sin inteligencia. Análogamente, Ailred de Rievaux, en su *De anima,* está preocupado sobre todo por colocar la memoria entre las facultades del alma.

En el siglo XIII los dos grandes dominicos, Alberto Magno y Tomás de Aquino, conceden un puesto importante a la memoria. A la retórica antigua, a Agustín, le añaden sobre todo Aristóteles y Avicena. Alberto trata de la memoria en el *De bono,* en el *De anima* y en su comentario al *De memoria et reminiscentia* de Aristóteles. Activa la distinción aristotélica de memoria y reminiscencia. Está en la línea del cristianismo del «hombre interior», incluyendo la intención (*intentio*) en la imagen de memoria; él intuye el rol de la memoria en lo imaginario concediendo que la fábula, lo maravilloso, las emociones que conducen a la metáfora (*metaphorica*) ayudan a la memoria, pero, ya que la memoria es un subsidio indispensable de la prudencia, es decir de la sabiduría (imaginada como una mujer con tres ojos, capaz de ver las cosas pasadas, las presentes y las futuras), Alberto insiste sobre la importancia del aprendizaje de la memoria, sobre las técnicas mnemónicas. Por último, Alberto, como buen «naturalista», pone la memoria en relación con los temperamentos. Para él el temperamento más

favorable a una buena memoria es «la melancolía seco-cálida, la melancolía intelectual» [citado *ibid.*, pág. 64]. Alberto Magno precursor de la «melancolía» del Renacimiento, en la cual ¿debería verse un pensamiento y una sensibilidad del recuerdo? El melancólico Lorenzo de Médicis suspira: «Y si no fuese el recordar todavía / consolador de los afligidos amantes / habría puesto Muerte a tantas penas».

Prescindiendo de toda otra disposición, Tomás de Aquino era particularmente apto para tratar de la memoria: su memoria natural era, según parece, fenomenal, y su memoria artificial había sido ejercitada por la enseñanza de Alberto Magno en Colonia.

Tomás de Aquino, como Alberto Magno, trata en la *Summa Theologiae* de la memoria artificial a propósito de la virtud de la prudencia [2ª - 2æ, q. 68: *De partibus Prudentiae;* q. 69: *De singulis prudentiae partibus,* art. 1: *Utrum memoria sit pars prudentiae*] y, como Alberto Magno, escribió un comentario al *De memoria et reminiscentia* de Aristóteles. Partiendo de la doctrina clásica de los *loci* y de las *imagines,* formuló cuatro reglas mnemónicas:

1) Sucede encontrar «adecuados simulacros de las cosas que deseamos recordar», y: «Es necesario, según este método, inventar simulacros e imágenes para que intenciones simples y espirituales salgan fácilmente del alma, a menos que no estén, por así decir, encadenadas a algún símbolo corpóreo, porque el conocimiento humano es más fuerte en relación con los *sensibilia;* por esto el poder mnemónico está puesto en la parte sensitiva del alma» [citado *ibid.*, pág. 69]. La memoria está ligada al cuerpo.
2) Sucede también disponer «en un orden calculado las cosas que se desean recordar, de modo que al recordar un punto, se facilite el pasaje al punto sucesivo [*ibid.*]. La memoria es razón.
3) Sucede «adherirse con vivo interés a las cosas que se desean recordar» [*ibid.*]. La memoria está ligada a la atención y a la intención.
4) Sucede meditar «con frecuencia lo que se desea recordar». He aquí por qué Aristóteles dice que la «meditación preserva la memoria» puesto que «el hábito es como la naturaleza» [*ibid.*].

La importancia de estas reglas deriva de la influencia por ellas ejercida, durante siglos, sobre todo del XIV al XVII, sobre los teó-

ricos de la memoria, sobre los teólogos, sobre los pedagogos, sobre los artistas. Yates piensa que los frescos, de la segunda mitad del siglo XIV, del Cappellone degli Spagnoli en el convento dominico de Santa Maria Novella en Florencia son la ilustración (realizada utilizando «símbolos corpóreos» tendientes a designar las artes liberales y las disciplinas teológico-filosóficas) de las teorías tomistas sobre la memoria.

El dominico Giovanni de San Gimignano, en la *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum,* transcribe, al principio del siglo XIV, en breves fórmulas las reglas tomistas: «Hay cuatro cosas que ayudan al hombre a recordar bien. La primera es que disponga las cosas que desea recordar en un cierto orden. La segunda es que se adhiera a ellas con pasión. La tercera es que las conduzca a semejanzas insólitas. La cuarta es que la convoque con frecuente meditación» [citado *ibid.,* pág. 79].

Poco más tarde, otro dominico del convento de Pisa, Bartolomeo de San Concordio, retoma las reglas tomistas de la memoria en sus *Ammaestramenti degli antichi,* la primera obra que había tratado del arte de la memoria en lengua vulgar, en italiano, porque estaba destinada a laicos.

Entre las muchas *artes memoriae* del bajo medioevo, época de su gran florecimiento (así como la de las *artes moriendi*), se puede citar la *Phoenix sive artificiosa memoria* (1491) de Pietro de Ravenna, que fue, parece, el más difundido de estos tratados. Tuvo muchas ediciones durante el siglo XVI y fue traducido a varias lenguas, por ejemplo por Robert Copland en Londres en torno al 1548, con el título *The Art of Memory that is Otherwise Called the Phoenix.*

Erasmo, en el *De ratione studii* (1512), es ante todo frío en las confrontaciones de la ciencia mnemónica: «A pesar de que no niego que la memoria pueda ser ayudada por lugares e imágenes, también la mejor memoria se funda sobre tres cosas de la máxima importancia: estudios, orden y preocupación» [citado *ibid.,* pág. 119]. Erasmo, en el fondo, considera el arte de la memoria como un ejemplo de la barbarie intelectual medieval y escolástica, y pone sobre todo en guardia contra las prácticas mágicas de la memoria.

Melantone en sus *Rhetorica elementa* (1534) prohibirá a los estudiantes hacer uso de las técnicas, de los «trucos» mnemotécnicos. Para él la memoria forma una unidad con el normal aprendizaje del saber.

No podemos apartarnos del medievo sin recordar a un teórico, originalísimo también en este campo de la memoria, Raimundo Lulio. Después de haber hablado de la memoria en varios tratados, Raimundo Lulio compuso tres tratados, *De memoria, De intellectu* y *De voluntate* (tomó pues los procedimientos de la Trinidad agustina), sin contar un *Liber ad memoriam confirmandam*. Muy diversas de las *artes memoriae* dominicanas, el *ars memoriae* de Raimundo Lulio es «un método de investigación y un método de investigación lógica» [*ibid.*, pág. 170] que está iluminado por el *Liber septem planetarum* del mismo Lulio. Los secretos del *ars memorandi* están ocultos en los siete planetas. La interpretación neoplatónica del lulismo en la Florencia del *Quattrocento* (Pico della Mirandola) indujo a ver en su *ars memoriae* una doctrina cabalística, astrológica y mágica la que, en tal modo, estaba por tener una vasta influencia en el Renacimiento.

4. *Los progresos de la memoria escrita y representada del Renacimiento a nuestros días*

La imprenta revoluciona la memoria occidental, pero lentamente. Aún más lentamente la revoluciona en China, donde, si bien la imprenta había sido inventada a fines del IX d.c., no se conocían los caracteres móviles, la tipografía, y se contentaron con la xilografía, un tipo de impresión por medio de letras grabadas en relieve, hasta que se introdujeron, en el siglo XIX, los procedimientos mecánicos occidentales.

La imprenta no pudo operar sólidamente en China, pero sus efectos sobre la memoria (al menos entre las clases cultas) fueron importantes, puesto que se imprimieron sobre todo tratados científicos y técnicos que aceleraron y extendieron la memorización del saber.

De modo diverso sucedió en Occidente. Leroi-Gourhan ha caracterizado bien esta revolución de la memoria por obra de la imprenta: «Hasta la aparición de la imprenta... es difícil distinguir entre transmisión oral y transmisión escrita. El grueso de los conocimientos está sepultado en las prácticas orales y en las técnicas; el punto más alto de los conocimientos, invariablemente encuadrado desde la antigüedad, está fijado en el manuscrito para ser aprendido de memoria... Diferente es el caso de lo impreso... El lector no sólo se encuentra frente a una memoria colectiva enorme

de la que no tiene más la posibilidad de fijar integralmente la materia, sino que muchas veces se encuentra en condiciones de utilizar escritos nuevos. Se asiste entonces a la siempre mayor exteriorización de la memoria individual; el trabajo de orientación en lo que está escrito se hace desde el exterior» [1964-1965].

Pero los efectos de la imprenta no se harán sentir plenamente sino en el siglo XVIII, cuando el progreso de la ciencia y de la filosofía haya transformado el contenido y los mecanismos de la memoria colectiva. «El siglo XVIII marca en Europa el fin del mundo antiguo sea tanto en la imprenta cuando en las técnicas... En el giro de algún decenio la memoria social engulle en los libros toda la antigüedad, la historia de los grandes pueblos, la geografía y la etnografía de un mundo convertido definitivamente en esférico, la filosofía, el derecho, las ciencias, las artes, las técnicas y una literatura traducida de veinte lenguas diversas. El flujo se va agrandando hasta nosotros, hechas las debidas proporciones, ningún momento de la historia humana ha asistido a una tan rápida dilatación de la memoria colectiva. En el *Settecento* encontramos ya por lo tanto todas las fórmulas utilizables para dar al lector una memoria preconstituida» [*ibid.*].

Precisamente en este período que separa el fin del medievo y los inicios de la imprenta y el principio del *Settecento,* Yates ha individulizado la larga agonía del arte de la memoria. En el *Cinquecento* «parece que el arte de la memoria se esté alejando de los grandes centros neurálgicos de la tradición europea para devenir marginal» [1966].

Si bien opúsculos con el título *Cómo mejorar tu memoria* no habían dejado de publicarse (y esto continúa todavía en nuestros días), la teoría clásica de la memoria, formada en la antigüedad grecorromana y modificada por la escolástica, que ha sido central en la vida universitaria, literaria (una vez más se piensa en la *Divina Comedia*) y artística del medievo, desaparece casi enteramente del movimiento humanístico, pero la corriente hermética, de la que Lulio había sido uno de los fundadores, y que Marsilio Ficino y Pico della Mirandola habían definitivamente lanzado, se desarolló de forma considerable hasta comienzos del *Seicento.*

Ella inspira en primer lugar a un curioso personaje, en sus tiempos célebres en Italia y en Francia, luego olvidado, Giulio Camillo Delminio, «el divino Camillo» [véase *ibid.*]. Este veneciano, nacido en torno a 1480 y muerto en Milán en 1544, construyó en Venecia, y después en París, un teatro de madera, del que

no se tiene ninguna descripción, pero que se puede suponer que semejase al teatro ideal del mismo autor descrito en la *Idea del teatro*, publicado después de su muerte, en Venecia y en Florencia, en 1550. Construido sobre los principios de la ciencia mnemónica clásica, este teatro es en efecto una representación del universo que se desarrolla a partir de las primeras causas pasando a través de las diversas fases de la creación. Las bases de este teatro son los planetas, los signos del zodíaco y los presuntos tratados de Hermes Trimegisto, el *Asclepius*, en la traducción latina conocida en el medioevo, y el *Corpus Hermeticum*, en la traducción latina de Marsilio Ficino. El *Teatro* de Camillo está colocado nuevamente en el Renacimiento veneciano del primer *Cinquecento*, y esta vez el *arte di memoria* está puesto nuevamente en este Renacimiento, y en partigular en su arquitectura. Si, influido por Vitruvio, Palladio (particularmente en el Teatro Olímpico de Venecia), influido probablemente por Camillo, no ha ido hasta el fondo de la arquitectura teatral basada sobre una teoría hermética de la memoria, es quizás en Inglaterra donde estas teorías han conocido su más bello florecimiento. De 1617 al 1621 fueron publicados en Oppenheim, en Alemania, los dos volúmenes del *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia* de Robert Fludd, en el cual se encuentra la teoría hermética del teatro de la memoria, transformado esta vez de rectangular en redondo (*ars rotunda* en lugar del *ars quadrata*), que Yates piensa que haya tenido utilización práctica en el famoso Globe Theater de Londres, el teatro de Shakespeare [*ibid.*].

Con todo, las teorías ocultistas de la memoria habían encontrado su máximo teorizador en Giordano Bruno, y tales teorías tuvieron una función decisiva en las persecuciones, en la condena eclesiástica y en la ejecución del célebre dominico. En el hermoso libro de Frances Yates pueden leerse los detalles de tales teorías, expresadas principalmente en el *De umbris idearum* (1582), en el *Cantus Circaeus* (1582), en el *Ars reminiscendi, explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam* (1583), en el *Lampas triginta statuarum* (1587), en el *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591). Basta aquí decir que para Bruno las ruedas de la memoria funcionaban por magia y que «tal memoria habría sido la memoria de un hombre divino, de un mago provisto de poderes divinos, gracias a una imaginación moderada por la acción de los poderes cósmicos. Y tal experimento debía apoyarse sobre el presupuesto

hermético de que la *mens* del hombre es divina, ligada en su origen a quienes gobiernan las estrellas, hábiles ya en meditar, ya en dominar el universo» [*ibid.*].

Finalmente en Lyon, en 1617, un tal Johannes Paepp revelaba en su *Schenkelius detectus: seu memoria artificialis hactenus occultata* que su maestro Lamberto Schenkel, quien había publicado dos tratados sobre la memoria (*De memoria,* 1593; *Gozophylacium,* 1610) aparentemente fieles a las teorías antiguas y escolásticas, era en realidad un adepto oculto del hermetismo. Fue el canto del cisne del hermetismo mnemónico. El método científico que el *Seicento* habría elaborado debía destruir este segundo brazo del *ars memoriae* medieval.

Ya el protestante francés Pedro Ramo, nacido en 1515 y víctima en 1572 de la matanza de San Bartolomé, en sus *Scholae in liberales artes* (1569) adelantaba la instancia de sustituir las antiguas técnicas de memorización por técnicas nuevas fundadas sobre el «orden dialéctico», sobre un «método». Reivindicación de la inteligencia contra la memoria que no habría cesado, hasta nuestros días, de inspirar una corriente «antimemoria», que reclama, por ejemplo en los programas escolásticos, la desaparición o la disminución de las materias llamadas mnemónicas, mientras los psicopedagogos, como Jean Piaget, han demostrado, como se ha visto, que memoria e inteligencia, lejos de combatirse, se sostienen de manera victoriosa.

De cualquier modo que sea, Francis Bacon, hacia el 1620, escribe: «También ha sido elaborado y puesto en práctica un método, que no es en realidad un método legítimo, sino un método de falsedad: éste consiste en comunicar conocimiento en forma tal que, quien no tenga cultura, pueda rápidamente ponerse en condiciones de ofrecer muestra de tenerla. Tal fue el propósito de Raimundo Lulio...» [citado *ibid.*]

En el mismo período, Descartes polemiza, en las *Cogitationes privatae* (1619-1621), con las «inútiles bagatelas de Schenkel (en el libro *De arte memoriae*)» y propone dos «métodos» lógicos con el fin de adquirir señoría sobre la imaginación: «Se actúa a través de la reducción de las cosas a sus causas. Y puesto que todas se pueden, finalmente, reducir a una, es evidente que no hay necesidad de memoria para retener todas las ciencias» [citado *ibid.*].

Quizá sólo Leibniz intentó, en los manuscritos todavía inéditos conservados en Hannover [véase *ibid.*], reconciliar el *arte de memoria* de Lulio, por él designada con el nombre de «combinato-

ria», con la ciencia moderna. Las ruedas de la memoria de Lulio, retomadas por Giordano Bruno, son accionadas por signos, por *notae*, por *caratteri*, por *sigilli*. Es suficiente, parece pensar Leibniz, hacer de las *notae* el lenguaje matemático universal. Matematización de la memoria, todavía hoy impresionante, a mitad del camino entre el sistema luliano medieval y la cibernética moderna.

Sobre este período de la «memoria en expansión» (como lo ha llamado Leroi-Gourhan) se observará ahora el testimonio del vocabulario. Se lo hará, para la lengua francesa, considerando los dos campos semánticos nacidos de μνήμη y de *memoria*.

El medievo ha dado la palabra central *mémoire*, aparecida ya en los primeros monumentos de la lengua, en el siglo XI. En el siglo XIII se agrega *mémorial* (relativo, se ha visto, a las cuentas financieras) y, en el 1320, *mémoire*, en masculino: la expresión *un mémoire* designa un expediente administrativo. La memoria se hace burocrática, al servicio del centralismo monárquico que entonces se va constituyendo. En el siglo XV ve la aparición de *mémorable*, en aquella época de apogeo de las *artes memoriae* y de reflorecimiento de la literatura antigua; memoria tradicionalista. El siglo XVI (1552) aparecen los *mémoires* escritos por un personaje en general de relieve: es el siglo en el que nace la historia y en el que se afirma el individuo. El siglo XVIII da, en el 1726, el *mémorialiste* y, en el 1777, el *memorandum*, deducido del latín por mediación del inglés. *Mémorie* periodístico y diplomático: es el ingreso de la opinión pública, nacional e internacional, que se crea también ella sobre la memoria. La primera mitad del siglo XIX asiste a una sólida creación de nuevos términos: *amnésie*, introducido en el 1803 por la ciencia médica, *mnémonique* (1800), *mnémotechnie* (1823), *mnémotechnique* (1836), *mémorisation*, creado en 1847 por pedagogos suizos: un grupo de términos que testimonia los progresos de la enseñanza y de la pedagogía; y, finalmente *aide-mémoire*, que muestra, en el 1853, cómo la vida cotidiana está calada por la necesidad de memoria. Finalmente, en 1907 el pedante *mémoriser* parece resumir la influencia alcanzada por la memoria en expansión.

Todavía el siglo XVIII, como ha hecho observar Leroi-Gourhan, tiene una función decisiva en esta ampliación de la memoria colectiva: «Los diccionarios alcanzan sus límites en las enciclopedias de todo tipo publicadas tanto para uso de las fábricas y de los artesanos, como de los eruditos puros. El primer empuje verdade-

ro de la literatura técnica se coloca en la segunda mitad del siglo XVIII... El diccionario representa una forma muy evolucionada de memoria externa en el que, sin embargo, el pensamiento se encuentra despedazado al infinito; la *Grande Encyclopédie* de 1751 es una serie de pequeños manuales englobados en un diccionario... La enciclopedia es una memoria alfabética parcelaria en la que cada engranaje aislado contiene una parte animada de la memoria total. Entre el autómata de Vaucanson y la *Encyclopédie,* su contemporánea, se da el mismo vínculo que existe entre la máquina electrónica y el integrador dotado de memoria de hoy» [1964-1965].

La memoria hasta entonces acumulada explotará en la revolución de 1789. ¿Y no fue aquella el gran detonante de ésta?

Mientras los vivos pueden disponer de una memoria técnica, científica, intelectual siempre rica, la memoria parece alejarse de los muertos. De fines del *Seicento* a fines del *Settecento*, y de cualquier modo que sea en la Francia de Philippe Ariès y de Michel Vovelle, la conmemoración de los muertos va declinando. Las tumbas, incluidas las de los reyes, se hacen muy simples. Las sepulturas son abandonadas a la naturaleza y los cementerios, desiertos y mal cuidados. Pierre Muret, en sus *Cérémonies funèbres de toutes les nations* [1675], encuentra particularmente impresionante en Inglaterra el olvido de los muertos, y lo atribuye al protestantismo: para los ingleses, en efecto, evocar la memoria de los difuntos evidenciaría mucho de papismo. Michel Vovelle [1974] cree descubrir que en la edad de las luces se quiere «eliminar la muerte». Al otro día de la revolución francesa tiene lugar un retorno a la memoria de los muertos, ya en Francia, ya en otros países europeos. Se abre la gran época de los cementerios, con nuevos tipos de monumentos y de inscripciones funerarias, con el rito de la visita al cementerio. La tumba separada de la iglesia ha pasado a ser centro de recuerdo. El romanticismo acentúa la atracción del cementerio ligado a la memoria.

El siglo XIX observa una explosión de espíritu contemplativo, ya no más en la esfera del saber como en el siglo XVIII, sino en la esfera de los sentimientos y también, es cierto, de la educación.

¿Fue la revolución francesa quien dio el ejemplo? Mona Ozouf ha caracterizado bien esta utilización de la fiesta revolucionaria al servicio de la memoria. «Conmemorar» forma parte del programa revolucionario: «Todos los compiladores de calendarios

y de fiestas están de acuerdo en la necesidad de sostener con la fiesta el recuerdo de la revolución» [1976, pág. 199].

Hasta en su título I, la Constitución de 1791 declara: «Serán instituidas fiestas nacionales para conservar el recuerdo de la Revolución Francesa».

Pero bien pronto se abre paso la manipulación de la memoria. Después del 9 Termidor, se está sensible a las masacres y a las ejecuciones del Terror, de manera que se decide privar a la memoria colectiva de «la multiplicidad de víctimas» y «en las fiestas conmemorativas, la censura las contendrá por consiguiente en la memoria» [*ibid.*, pág. 202]. Por lo demás, es preciso escoger. Sólo tres jornadas revolucionarias parecen a los termidorianos dignas de ser conmemoradas: el 14 de Julio, el 1º Vendimiano, día del año republicano no manchado por ninguna gota de sangre, y, con más brío, el 10 de Agosto, fecha de la caída de la monarquía. En compensación, la conmemoración del 21 de Enero, día de la ejecución de Luis XVI, no triunfará: es la «conmemoración imposible».

El romanticismo encuentra de manera más literaria que dogmática la seducción de la memoria. En su traducción del tratado de Vico *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), Michelet pudo leer de este modo el párrafo *Memoria et phantasia*: «Los latinos llaman a la memoria *memoria,* cuando ésta custodia las percepciones de los sentidos, y *reminiscentia,* cuando la restituye. Pero del mismo modo designaban la facultad gracias a la cual formamos las imágenes que los griegos llaman *phantasia,* y nosotros *imaginativa;* porque lo que vulgarmente llamamos *immaginare*, los latinos lo llamaban *memorare*.... Así los griegos decían en su mitología que las Musas, las virtudes de lo imaginativo, son las hijas de la Memoria» [1835, ed. 1971, I, págs. 410-11].

El halla allí el vínculo entre memoria e imaginación, memoria y poesía.

Todavía la laicización de las fiestas y del calendario en muchos países favorece el multiplicarse de las conmemoraciones. En Francia el recuerdo de la revolución se atempera en la celebración del 14 de Julio, de la que Rosemonde Sanson [1976] ha narrado las vicisitudes. Advertida por Napoleón, la fiesta fue luego restaurada, a propuesta de Benjamín Raspail, el 6 de julio de 1880. El relator de la propuesta de ley había afirmado que la organización de una serie de fiestas nacionales que recordaban al pueblo hechos ligados a la institución política existente es una necesi-

dad reconocida y puesta en práctica por todos los gobiernos. Hacia 1872 Gambetta había escrito sobre «La République Française» del 15 de julio: «Una nación libre tiene necesidad de fiestas nacionales».

En los Estados Unidos de América, al otro día de la guerra de secesión los Estados del Norte establecen un día conmemorativo, el 30 de Mayo, que es festejado a partir de 1868. En 1882 a este día se le da el nombre de «Memorial Day».

Si las revoluciones quieren fiestas que conmemoren la revolución, la manía de la conmemoración es sobre todo de los conservadores y, aún más, de los nacionalistas, para quienes la memoria es un fin y un instrumento de gobierno. Al 14 de Julio revolucionario la Francia católica y nacionalista agrega la celebración de Juana de Arco. La conmemoración del pasado asume su culminación en la Alemania nazi y en la Italia fascista.

La conmemoración se apropia de nuevos instrumentos de sostén: monedas, medallas y estampillas se multiplican. A partir de la mitad del *Ottocento* aproximadamente, una nueva oleada de estatuaria, una nueva civilización de las inscripciones (monumentos, letreros en las calles, lápidas conmemorativas colocadas sobre las casas de muertos ilustres) inunda las naciones europeas. Vasta región donde la política, la sensibilidad, el folclore se mezclan, y que espera sus historiadores. (La Francia del *Ottocento* encuentra en Maurice Agulhon, autor de estudios sobre la estatuomanía, su historiador de las imágenes y de los símbolos republicanos. El florecimiento del turismo da un impulso inaudito al comercio de los *souvenirs*.)

*Al mismo tiempo se acelera el movimiento científico destina*do a suministrar a la memoria colectiva de las naciones los monumentos del recuerdo.

En Francia la revolución crea los Archivos Nacionales (decreto del 7 de setiembre de 1790). El decreto del 25 de junio de 1794 que ordena la publicidad de los Archivos, abre una fase nueva, la de la disponibilidad pública de los documentos de las memorias nacionales.

El *Settecento* había creado depósitos centrales de archivo (los Saboya en Turín en los primeros años del siglo, Pedro el Grande en 1720 en San Petersburgo, María Teresa en Viena en 1749, Polonia en Varsovia en 1765, Venecia en 1770, Florencia en 1778, etc.).

Después de Francia, Inglaterra organiza en 1838 el Public

Record Office en Londres. En 1881 el papa León XIII abre al público el Archivo secreto vaticano, creado en 1611. Se crean institutos especializados con el fin de formar especialistas en el estudio de tales fondos: la Ecole des Chartes en París, en 1821 (reorganizada en 1829), el Institut für Osterreichische Geschichtsforschung, fundado en Viena en 1854 por obra de Sickel, la Scuola di Paleografia e Diplomatica, instituida en Florencia por Bonaini en 1857.

Lo mismo sucede con los museos: después de tímidas tentativas de abrirlos al público (el Louvre entre 1750 y 1773; el Museo Público de Kassel, creado en 1779 por el landgrave del Asia) y de instalar en edificios especiales las grandes colecciones (el Hermitage de San Petersburgo bajo Catalina II en 1764, el Museo Clementino en el Vaticano en 1773, el Prado en Madrid en 1785), alcanzó finalmente el tiempo de los museos públicos y nacionales. La Gran Galería del Louvre fue inaugurada el 10 de agosto de 1793; la Convención creó un museo de la técnica con el nombre revelador de Conservatoire des Arts et Métiers, Luis Felipe fundó en 1833 el Museo de Versailles consagrado a todas las glorias de Francia. La memoria nacional francesa se extiende hacia el medievo con la instalación en el Museo de Cluny de la colección Du Sommerard, y hacia la prehistoria con el Museo de Saint-Germain, creado por Napoleón III en 1862.

Los alemanes crean el Museo de las antigüedades nacionales de Berlín (1830), y el Museo germánico de Nuremberg (1852). En Italia la casa de Saboya, mientras se está realizando la unidad nacional, crea en 1859 el Museo Nacional de Bargello en Florencia.

La memoria colectiva en los países escandinavos recoge en sí la memoria «popular», dado que los museos del folclore son abiertos desde 1807 en Dinamarca, en Bergen, Noruega, en 1828, en Helsinki, Finlandia, en 1849, a la espera del museo más completo: el Skansen de Estocolmo en 1891.

La atención respecto de la memoria técnica, que d'Alembert había invocado en la *Encyclopédie*, se manifiesta con la creación, en 1852, del Museo de las Manufacturas en la Marlborough House en Londres.

Las bibliotecas conocen un desarrollo y una apertura paralelos. En los Estados Unidos Benjamín Franklin había abierto desde 1731 una biblioteca asociativa en Filadelfia.

Entre las manifestaciones importantes o significativas de la

memoria colectiva se pueden citar la aparición, en el siglo XIX y al inicio del XX, de dos fenómenos. El primero es la erección de monumentos a los caídos, al otro día de la primera guerra mundial. La conmemoración funeraria conoce allí un nuevo impulso. En muchos países se eleva un monumento al Soldado Desconocido con el propósito de encerrar los límites de la memoria asociada en el anonimato, proclamando sobre el cadáver sin nombre la cohesión de la nación en la memoria común. El segundo es la fotografía, que revuelve la memoria multiplicándola y democratizándola, dándole una precisión y una verdad visual jamás alcanzada con antelación, permitiendo de ese modo conservar la memoria del tiempo y la evolución cronológica.

Pierre Bourdieu y su grupo han puesto bien en evidencia el significado del «álbum de familia»: «La Galleria dei Ritratti se ha democratizado y toda familia tiene, en la persona de su jefe, su retratista. Fotografiar a sus propios hijos es hacerse historiógrafo de sus infancias y preparar, como un legado, las imágenes de lo que han sido... El álbum de familia expresa la verdad del recuerdo social. Nada está más lejano de la investigación artística del tiempo perdido, de estas presentaciones comentadas de las fotografías de familia, ritos de integración que la familia impone a sus nuevos miembros. Las imágenes del pasado dispuestas en orden cronológico, "orden de las estaciones" de la memoria social, evocan y transmiten el recuerdo de los acontecimientos dignos de ser conservados, porque el grupo social ve un factor de unificación en los monumentos de la propia unidad pasada o, lo que es lo mismo, porque el propio pasado trae la confirmación de la propia unidad presente. He aquí por qué no existe nada que sea más digno, más confortante y más edificante que un álbum de familia: todas las aventuras aisladas que encierran el recuerdo individual en la particularidad de un secreto son excluidas de éste, y el pasado común o, si se prefiere, el mínimo común denominador del pasado tiene la lucidez casi coqueta de un monumento funerario visitado con asiduidad» [1965, págs. 53-54].

A estas líneas penetrantes se agregarán una corrección y una apostilla. No es siempre el padre el retratista de la familia: muchas veces es la madre. ¿Es preciso ver en eso un vestigio de la función de conservación del recuerdo tenido por la mujer, o una conquista de la memoria del grupo por parte del feminismo?

A las fotografías tomadas personalmente, se añade la adquisi-

ción de postales. Unas y otras componen los nuevos archivos familiares, la iconoteca de la memoria familiar.

5. *Las mutaciones actuales de la memoria*

Leroi-Gourhan, concentrando su propia atención sobre los procesos constitutivos de la memoria colectiva, ha subdividido su historia en cinco períodos: «El de la transmisión oral, el de la transmisión escrita mediante tablas o índices, el de simples esquelas, el de la mecanografía y el de la clasificación electrónica por serie» [1964-1965].

Se ha visto el salto cumplido por la memoria colectiva en el *Ottocento,* del que la memoria sobre esquelas no es más que una prolongación, así como la impresión había sido, en último análisis, la conclusión de la acumulación de la memoria acontecida a partir de la antigüedad. Leroi-Gourhan ha definido bien, por otra parte, los progresos de la memoria sobre esquelas y sus límites: «La memoria colectiva ha alcanzado en el siglo XIX un volumen tal que se ha vuelto imposible exigir a la memoria individual recibir el contenido de las bibliotecas... El siglo XVIII y gran parte del XIX han vivido todavía sobre agendas y catálogos, después se ha llegado a la documentación con esquelas que se organiza efectivamente sólo al comienzo del siglo XX. En su forma más rudimentaria corresponde ya a la constitución de una verdadera y propia corteza cerebral exteriorizada, en tanto se ofrece como un simple fichero bibliográfico, en las manos de quien lo usa, con varias sistematizaciones. Por otra parte la imagen de la corteza cerebral está hasta cierto punto equivocada puesto que, si un fichero es una memoria en sentido estricto, es, sin embargo, una memoria privada de medios propios de memorización, y para animarla es menester introducirla en el campo operacional, visivo y manual del investigador» [*ibid.*].

Pero las mutaciones de la memoria en el siglo XX, sobre todo después de 1950, representa una verdadera y auténtica revolución de ésta, y la memoria electrónica no es más que un elemento, si bien indudablemente el más espectacular.

La aparición, durante la segunda guerra mundial, de las grandes máquinas calculadoras, que se inserta en la enorme aceleración de la historia y más específicamente de la historia de la ciencia y de la técnica desde 1860 en adelante, puede colocarse en una

larga historia de la memoria automática. A propósito de los ordenadores, se ha recordado la máquina aritmética inventada por Pascal en el siglo XVII, que, respecto del ábaco, agregaba a la «facultad de memoria» una «facultad de cálculo».

La función de memoria se coloca en el modo que sigue en una calculadora que comprende: a) instrumentos de ingreso para los datos y para el programa; b) elementos dotados de *memoria*, constituidos por dispositivos magnéticos, que conservan las informaciones introducidas en la máquina y los resultados parciales obtenidos en el curso del trabajo; c) instrumentos para un cálculo rapidísimo; d) instrumentos de control; e) instrumentos de salida para los resultados.

Se distinguen memorias «factores», que registran los datos a tratarse, y memorias generales, que conservan temporalmente los resultados intermedios y ciertas constantes [véase Demarne y Rouquerol, 1959, pág. 13]. Se vuelve a encontrar en la calculadora, en cierto modo, la distinción de los psicólogos entre «memoria a breve término» y «memoria a largo término».

En definitiva, la memoria es una de las tres operaciones fundamentales computadas por una calculadora, que puede subdividirse en «escritura», «memoria», «lectura» [véase *ibid.*, pág. 26, fig. 10]. Esta memoria puede, en ciertos casos, ser «ilimitada».

A esta primera distinción en la duración entre memoria humana y memoria electrónica, es preciso añadir «que la memoria humana es particularmente inestable y maleable (crítica hoy clásica en la psicología de los testimonios judiciales, por ejemplo), mientras que la memoria de la máquina se impone por su enorme estabilidad, análoga al tipo de memoria representada por el libro, pero unida a una facultad evocativa hasta ahora desconocida» [*ibid.*, pág. 76].

Está claro que la fabricación de los cerebros artificiales, que está sólo en los inicios, conduce a la existencia de «máquinas superiores al cerebro humano en las operaciones confiadas a la memoria y al juicio racional» y a la constatación de que «la corteza cerebral, por más extraordinaria, es insuficiente, exactamente como la mano o el ojo» [Leroi-Gourhan, 1964-1965]. Al término (provisional) de un largo proceso, del que se ha buscado aquí bosquejar la historia, se constata que «el hombre está llevado poco a poco a exteriorizar facultades siempre más elevadas» [*ibid.*]. Pero es preciso constatar que la memoria electrónica no actúa sino por orden del hombre y según el programa por él requerido; que la

memoria humana mantiene un amplio sector no «informatizable», y que, como todas las otras formas de memoria automática aparecidas en el curso de la historia, la memoria electrónica no es más que una simple ayuda, una servidora de la memoria y del espíritu humano.

Además de los servicios prestados en diversos campos técnicos y administrativos, donde la informática encuentra sus primeras y principales informaciones, es preciso observar, a nuestros fines, dos importantes consecuencias de la aparición de la memoria electrónica.

La primera es el empleo de calculadoras en el ámbito de las ciencias sociales y, en particular, en aquella en la que la memoria constituye al mismo tiempo el material y el objeto: la historia. La historia ha vivido una auténtica revolución documental y, además, también aquí el ordenador no es más que un elemento; y la memoria archivística ha sido trastornada por la aparición de un nuevo tipo de memoria: el «banco de datos» [véase más adelante el capítulo III).

La segunda consecuencia es el efecto «metafórico» de la extensión del concepto de memoria y de la importancia que tiene la influencia por analogía de la memoria electrónica sobre otros tipos de memoria.

Entre todos, el ejemplo más evidente es el de la biología. Se tomará aquí, como guía, a François Jacob. Entre los puntos de partida del descubrimiento de la memoria biológica, de la «memoria de la herencia», uno de ellos fue la calculadora: «Con el desarrollo de la electrónica y el nacimiento de la cibernética, la organización se convierte en objeto de estudio de la física y de la tecnología» [1970]. Esta pronto se impone en la biología molecular, la que descubre que «la herencia funciona como la memoria de una calculadora» [*ibid.*].

La investigación de la memoria biológica se retrotrae, al menos, al *Settecento*. Maupertuis y Buffon entrevieron el problema: «Una organización constituida por un conjunto de unidades elementales exige, para reproducirse, la transmisión de una "memoria" de una generación a otra» [*ibid.*]. Para el leibniziano Maupertuis «la memoria que guía las partículas vivientes en el proceso de formación del embrión no se distingue de la memoria psíquica» [*ibid.*]. Para el materialista Buffon «el molde interior representa pues una estructura escondida, una "memoria" que organiza la materia de tal modo que construye el hijo a imagen y semejanza de los padres»[*ibid.*].

El siglo XIX descubre que «cualesquiera que sean el nombre y la naturaleza de las fuerzas responsables de la transmisión de la organización parental a los hijos, es ahora claro que deben estar localizados en la célula» [*ibid.*].

Pero para la primera mitad del *Ottocento* «no existe más que el "movimiento vital" al que pueda ser atribuido el rol de la memoria idóneo en garantizar la fidelidad de la reproducción» [*ibid.*]. Al igual que Buffon, también Claude Bernard «localiza la memoria, no en las partículas constitutivas del organismo, sino en un sistema especial que controla la multiplicación de las células, su diferenciación y la formación progresiva del organismo» [*ibid.*], mientras para Haeckel «la memoria es una propiedad de las partículas que constituyen el organismo» [*ibid.*]. Mendel descubre hacia 1865 la gran ley de la herencia. Para explicarla «es necesario postular la existencia de una estructura de orden más elevado, todavía más oculta en las profundidades del organismo, una estructura de tercer orden donde tiene sede la memoria de la herencia» [*ibid.*], pero su descubrimiento estuvo, durante largo tiempo, ignorado. Es necesario aguardar al siglo XX y la genética para descubrir que esta estructura está encerrada en el núcleo de la célula y que «en esta estructura reside la "memoria" de la herencia» [*ibid.*]. Finalmente la biología molecular encuentra la solución. «La memoria hereditaria está totalmente encerrada en la organización de una macromolécula, en el "mensaje" constituido por la secuencia de un cierto número de "motivos" químicos a lo largo de un polímero. Esta organización se convierte en la estructura de cuarto orden, que determina la forma de un ser viviente, sus propiedades, su funcionamiento» [*ibid.*].

Extrañamente la memoria biológica semeja antes bien a la memoria electrónica que a la memoria nerviosa, cerebral. Por una parte, ella también se define gracias a un programa en el cual se funden dos nociones, «la noción de memoria y la de proyecto» [*ibid.*].

Por otra parte, es rígida; «por la agilidad de sus mecanismos, la memoria nerviosa está particularmente adaptada para la transmisión de los caracteres adquiridos; por su rigidez, la memoria hereditaria se le opone» [*ibid.*]. Además, contrariamente a los ordenadores, «el mensaje hereditario no permite la menor intervención partícipe del exterior» [*ibid.*]. No puede existir allí cambio en el programa, ni por la acción del hombre, ni por la del ambiente.

Para volver a la memoria social, las mutaciones que ésta conocerá en la segunda mitad del siglo XX han sido preparadas, según parece, por la expansión de la memoria en el campo de la filosofía y de la literatura. Bergson [1896] encuentra, en el entrecruzamiento entre la memoria y la percepción, el concepto central de «imagen». Después de haber desarrollado un largo análisis de las deficiencias de la memoria (amnesia del lenguaje o afasia), descubre, bajo una memoria superficial, anónima, asimilable al hábito, una memoria profunda, personal, «pura», que no es analizable en términos de «cosa», sino de «progreso». Esta teoría, que encuentra los lazos de la memoria con el espíritu, si no precisamente con el alma, ejerce una gran influencia en la literatura; una huella de ello, el vasto ciclo narrativo de Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu* [1913-1927]. Ha nacido una nueva memoria novelística, que se sitúa en la cadena «mito-historia-novela».

El surrealismo, modelado por el sueño, es llevado a interrogarse sobre la memoria. Hacia 1922 André Breton se preguntaba, en sus *Carnets,* si la memoria no sería más que un producto de la imaginación. Para saber sobre aquélla por encima del sueño, el hombre debe estar en condición de confiarse principalmente a la memoria, de ordinario tan frágil y engañosa. De aquí la importancia que tiene en el *Manifeste du Surréalisme* (1924) la teoría de la «memoria educable», nueva metamorfosis de las *artes memoriae.*

Indudablemente es preciso aquí mencionar como inspirador a Freud, y en particular al Freud de la *Interpretación de los sueños,* donde se afirma que «el comportamiento de la memoria durante el sueño es sin duda de enorme importancia para toda teoría de la memoria» [1899]. Ya en el capítulo II Freud trata de la «memoria del sueño»: aquí, retomando una expresión de Scholz, cree constatar que «nada de lo que una vez hemos poseído intelectualmente puede perderse completamente» [*ibid.*]. Critica, con todo, la idea de «reducir el fenómeno del sueño en general al de recordar» [*ibid.*], puesto que hay una elección específica del sueño en la memoria, una memoria específica del sueño. Esta memoria, también en este caso, es *elegida.* Freud, sin embargo, no tiene en este punto la tentación de considerar la memoria como una cosa, como un gran depósito. Pero, vinculando el sueño a la memoria latente, y no a la *memoria consciente,* e insistiendo sobre la importancia de la infancia en la formación de esta memoria, contribuye, contemporáneamente a Bergson, a profundizar el conocimiento de la esfera de la memoria y a iluminar, al menos respecto de lo que

atañe a la memoria individual, aquella censura de la memoria tan importante en las manifestaciones de la memoria colectiva.

Con la formación de las ciencias sociales, la memoria colectiva ha experimentado grandes transformaciones, y desempeña un rol importante en lo interdisciplinario que entre ellas tiende a instaurarse.

La sociología ha representado un estímulo para explorar este nuevo concepto, así como para el tiempo. Para Halbwachs [1950], la psicología social, en la medida en que esta memoria está ligada a los comportamientos, a las mentalidades, objeto nuevo de las nuevas historias, ofrece su propia colaboración. La antropología —en la medida en que el término «memoria» le ofrece un concepto más adaptado a las realidades de las sociedades «salvajes» por ella estudiadas, de lo que no sea el término «historia»— ha acogido el concepto y lo examina con la historia, y en especial dentro de aquella «etnohistoria» o «antropología histórica» que es uno de los más interesantes entre los recientes desarrollos de la ciencia histórica.

Investigación, salvamento, exaltación de la memoria colectiva, no más en los acontecimientos sino a largo plazo; investigación de esta memoria, no tanto en los textos, sino más bien en las palabras, en las imágenes, en los gestos, en los rituales, y en la fiesta: es un convergir de la atención histórica. Una conversión compartida por el gran público, obsesionado por el temor de una pérdida de memoria, de una amnesia colectiva, que encuentran una grosera expresión en la llamada *mode rétro,* o moda del pasado, explotada descaradamente por los mercaderes de memoria a partir del momento en que la memoria se ha convertido en uno de los objetos de la sociedad de consumo que se vende bien.

Pierre Nora observa que la memoria colectiva —entendida como «lo que queda del pasado en lo vivido por los grupos, o bien lo que estos grupos hacen del pasado»— puede, a primera vista, oponerse casi palabra por palabra a la memoria histórica, así como una vez se oponían memoria afectiva y memoria intelectual. Hasta nuestros días, «historia y memoria» habían estado sustancialmente confundidas, y la historia parece haberse desarrollado «sobre el modelo de la recordación, de la anamnesis y de la memorización». Los historiadores brindan la fórmula de las «grandes mitologías colectivas», yendo de la historia a la memoria colectiva. Pero toda la evolución del mundo contemporáneo, bajo la presión de la historia inmediata, fabricada en gran parte al abrigo de los instrumen-

tos de la comunicación de masas, marcha hacia la fabricación de un número siempre mayor de memorias colectivas, y la historia se escribe, mucho más que hacia adelante, bajo la presión de estas memorias colectivas. La llamada historia «nueva», que se emplea para crear una historia científica derivándola de la memoria colectiva, puede interpretarse como «una revolución de la memoria» que hace cumplir a la memoria una «rotación» en torno de algunos ejes fundamentales: «Una problemática abiertamente contemporánea... y un procedimiento decisivamente retrospectivo», «la renuncia a una temporalidad lineal» además de múltiples tiempos vividos, «a aquellos niveles a los cuales lo individual se arraiga en lo social y en lo colectivo» (lingüística, demografía, economía, biología, cultura). Historias que se harían partiendo del estudio de los «lugares» de la memoria colectiva: «Lugares topográficos, como los archivos, las bibliotecas y los museos; lugares monumentales, como los cementerios y las arquitecturas; lugares simbólicos, como las conmemoraciones, los peregrinajes, los aniversarios o los emblemas; lugares funcionales, como los manuales, las autobiografías o las asociaciones: estos monumentos tienen su historia». Pero no deberían olvidarse los verdaderos lugares de la historia, aquellos en donde buscar no la elaboración, la producción, sino a los creadores y a los dominadores de la memoria colectiva: «Estados, ambientes sociales y políticos, comunidades de experiencia histórica o de generaciones lanzadas a construir sus archivos en función de los diversos usos que ellas hacen de la memoria» [1978].

Por cierto que esta nueva memoria colectiva construye en parte su propio saber valiéndose de instrumentos tradicionales, concebidos sin embargo de manera diferente. ¡Confróntese la *Enciclopedia Einaudi* o la *Enciclopledia Universalis* con la venerada *Encyclopedia Britannica!* En definitiva, en las primeras se encontrará quizá en mayor grado el espíritu de la *Grande Encyclopédie* de d'Alembert y Diderot, hija ella misma de un período de almacenamiento y de transformación de la memoria colectiva.

Pero ella se manifiesta sobre todo en la formación de archivos profundamente nuevos de los que, los más característicos, son los archivos orales.

Goy [1978] ha definido y situado esta historia oral, nacida indudablemente en los Estados Unidos, donde entre 1952 y 1959, fueron creados grandes departamentos de *oral history* en las universidades de Columbia, de Berkeley, de Los Angeles, que des-

pués fueron desarrollados en Canadá, en Québec, en Inglaterra y en Francia. El caso de Gran Bretaña es ejemplar: la universidad de Essex crea una colección de «historias de vidas», es fundada una sociedad, la Oral History Society, se publican varios boletines y revistas, como *History Workshops*, que es uno de los resultados principales y una brillante renovación de la historia social y, ante todo, de la historia obrera, a través de una toma de conciencia del pasado industrial, urbano y obrero de la mayor parte de la población. Memoria colectiva obrera, a la búsqueda de la cual colaboran sobre todo historiadores y sociólogos. Pero historiadores y antropólogos se encuentran en otros campos de la memoria colectiva, tanto en Africa como en Europa, donde nuevos métodos de rememoración (como el de las «historias de vidas») comienzan a brindar sus frutos.

En el Convenio Internacional de Antropología e Historia celebrado en Bolonia en 1977, se ha demostrado la fecundidad de tales investigaciones más allá de los ejemplos africanos, franceses, ingleses (*Historia oral e historia de la clase obrera*) e italianos (*Historia oral en un barrio obrero de Turín, Fuentes orales y trabajo campesino a propósito de un museo*).

En el ámbito de la historia se desarrolla, bajo la influencia de las nuevas concepciones del tiempo histórico, una nueva forma de historiografía, la «historia de la historia», que es, en realidad, las más de las veces, el estudio de la manipulación de un fenómeno histórico por obra de la memoria colectiva, que hasta ahora sólo la historia tradicional había estudiado.

En la historiografía francesa reciente se encuentran cuatro ejemplos de ésta dignos de consideración. El fenómeno histórico sobre el que se ha ejercitado la memoria colectiva es, en dos casos, un gran personaje: el recuerdo y la leyenda de Carlomagno en el estudio de Folz [1950], una obra pionera, y el mito de Napoleón analizado por Tulard [1971]. Más próximo a las tendencias de la nueva historia, Duby renueva la historia de una batalla: ante todo ve en aquel acontecimiento la punta afilada de un iceberg, luego considera «tal batalla y la memoria por ella dejada por el antropólogo», y prosigue, «en una larga secuela de conmemoraciones, el destino de un recuerdo en el seno de un conjunto en movimiento de representaciones mentales» [1973].

Finalmente Joutard [1977] encuentra, en el interior mismo de una comunidad histórica, valiéndose de los documentos escritos del pasado y luego de los testimonios orales del presente, cómo

ésta había vivido y vive su pasado, cómo ésta había constituido su memoria colectiva y cómo esta memoria le permite afrontar en una misma línea acontecimientos muy diversos de aquellos sobre los que se funda su memoria y de encontrar allí, aún hoy, su identidad. Los protestantes de las Cevenas, tras las pruebas de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, frente a la revolución de 1789, frente a la república, frente al caso Dreyfus, frente a las opciones ideológicas de hoy, reaccionan con su memoria de «*camisard*», fieles y móviles como toda memoria.

6. *Conclusión: el valor de la memoria*

La evolución de las sociedades en la segunda mitad del siglo XX esclarecerá la importancia del papel representado por la memoria colectiva. Saliendo de la órbita de la historia entendida como ciencia y como culto público —hacia arriba en cuanto depósito (móvil) de la historia, rico de archivos y de documentos/ monumentos, y al mismo tiempo hacia abajo, eco sonoro (y vivo) del trabajo histórico—, la memoria colectiva es uno de los elementos más importantes de las sociedades desarrolladas y de las sociedades en vías de desarrollo, de las clases dominantes y de las clases dominadas, todas en lucha por el poder o por la vida, por sobrevivir y por avanzar.

Más que nunca son veraces las palabras de Leroi-Gourhan: «A partir del *homo sapiens* la constitución de un aparato de la memoria social domina todos los problemas de la evolución» [1964-1965]; además, «la tradición es biológicamente indispensable a la especie humana, como el condicionamiento genético a las sociedades de insectos: la supervivencia étnica se funda sobre la rutina, el diálogo que se establece crea el equilibrio entre rutina y progreso, donde la rutina es el símbolo del capital necesario para la supervivencia del grupo y el progreso la intervención de las innovaciones individuales por una supervivencia siempre mejor» [*ibid.*]. La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la «identidad», individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia.

La memoria colectiva, sin embargo, no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están consti-

tuyéndose una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, esta manipulación de la memoria.

El caso de la historiografía etrusca es quizá la ilustración de una memoria colectiva tan estrechamente ligada a una clase social dominante que la identificación de tal clase con la nación ha tenido por consecuencia la desaparición de la memoria juntamente con la de la nación: «Conocemos a los etruscos, sobre el plano literario, sólo por la mediación de los griegos y los romanos; aun asumiendo que las relaciones históricas hayan existido, no nos ha llegado ninguna de éstas. Quizá sus tradiciones históricas o parahistóricas nacionales han desaparecido junto con la aristrocracia que parece que fuese la depositaria del patrimonio moral, jurídico y religioso de su nación. Cuando esta última cesó de existir como nación autónoma, los etruscos perdieron, parece, la conciencia de su pasado, esto es, de sí mismos» [Mansuelli, 1967, págs. 139-40].

Veyne, estudiando el «evergetismo» (enriquecimiento) griego y romano, ha mostrado muy bien cómo los ricos han «sacrificado una parte de su fortuna con el propósito de dejar un recuerdo de su rol» [1973, pág. 272], y cómo, en el imperio romano, el emperador ha monopolizado el «evergetismo» y, al mismo tiempo, la memoria colectiva: «El solo hace construir todos los edificios públicos (con excepción de los monumentos elevados en su honor por el senado y por el pueblo romano)» [*ibid.*, pág. 688]. Y el senado a veces se vengó llevando a cabo la destrucción de esta memoria imperial.

Balandier suministra el ejemplo de los betas de Camerún, con el propósito de aclarar la manipulación de las «genealogías», cuya función es conocida en la memoria colectiva de los pueblos sin escritura: «En un estudio inédito a los betas de Camerún meridional, el escritor Mongo Beti refiere e ilustra la estrategia que coloca a los individuos ambiciosos y osados en condición de "adaptar" las genealogías con el propósito de legalizar un predominio de otro modo discutible» [1974, pág. 195].

En las sociedades desarrolladas, los nuevos archivos (archivos orales, archivos audiovisuales) no se han substraído a la vigilancia de los gobernantes, aun cuando éstos no son capaces de controlar esta memoria tan estrechamente, como en cambio logran hacerlo con nuevos instrumentos de producción de tal memoria, tal como la radio y la televisión.

Compete, en efecto, a los profesionales científicos de la memoria, a los antropólogos, a los historiadores, a los periodistas, a los sociólogos, hacer de la lucha por la democratización de la memoria social uno de los imperativos prioritarios de su objetividad científica. Inspirándose en Ranger [1977], quien ha denunciado la subordinación de la antropología africana tradicional a las fuentes elitistas y, particularmente, a las «genealogías» manipuladas por las clases dominantes, Triulzi ha propuesto desarrollar investigaciones sobre la memoria del «hombre común» africano; ha auspiciado que, tanto en Africa como en Europa, se recurra «a los recuerdos familiares, a las historias locales, de *clan,* de familias, de aldeas, a los recuerdos personales..., a todo aquel vasto complejo de conocimientos no oficiales, no institucionalizados, que no se han cristalizado todavía en tradiciones formales... que representan de algún modo la conciencia colectiva de grupos enteros (familias, aldeas) o de individuos (recuerdos y experiencias personales), contraponiéndose a un conocimiento privado y monopolizado por grupos precisos en defensa de intereses constituidos» [1977, pág. 477].

La memoria, a la que atañe la historia, que a su vez la alimenta, apunta a salvar el pasado sólo para servir al presente y al futuro. Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres.

CAPITULO II

CALENDARIO

Se hablará aquí del sistema de medición del tiempo ligado a la organización cósmica, cuya menor unidad es el día; en cambio, se dejará aparte el otro sistema, más abstracto, de medición del tiempo que se funda sobre la hora y que ha dado origen a una serie de instrumentos, de los que hoy parecen arcaicos (clepsidras de agua o de arena, relojes de sol) a instrumentos siempre más perfeccionados (relojes de torre, péndulos, relojes de pulsera, cronómetros). El sistema horario define un tiempo a la vez colectivo e individual, susceptible de una mecanización siempre más avanzada, pero también de una sutilísima manipulación subjetiva. El tiempo del calendario es totalmente social, pero sujeto a los ritmos del universo. Ello procede de observaciones y cálculos que dependen también del progreso de las ciencias y de las técnicas. Se tomarán aquí en consideración no sólo los sistemas de calendario de las sociedades humanas, sino también aquellos objetos —calendarios y almanaques— a través de los cuales los hombres han percibido y perciben tales sistemas. El calendario, objeto científico, es también objeto cultural. Ligado a creencias además de a observaciones astronómicas (dependiendo más de las primeras que de lo segundo) y no obstante la laicización de muchas sociedades, es, claramente, objeto religioso. Pero, en cuanto organización del cuadro temporal, la que rige la vida pública y cotidiana, el calendario es, sobre todo, un objeto social. Esto tiene pues una historia, más bien muchas historias, ya que un calendario universal ingresa aún hoy en la utopía, aun si a primera vista la vida internacional crea la ilusión de una relativa unidad de calendario.

1. Calendario y control del tiempo

La conquista del tiempo por medio de la medición está claramente percibida como uno de los aspectos importantes del control del universo por parte del hombre. Cada vez menos en general, se aprecia cómo en una sociedad la intervención de los que detentan el poder sobre la medición del tiempo es un elemento esencial de su poder: el calendario es uno de los grandes emblemas e instrumentos de poder; por otra parte, sólo los detentores carismáticos del poder son amos del calendario: rey, sacerdotes, revolucionarios. Georges Dumézil ha escrito: «Depositario de los acontecimientos, lugar de potencia y acciones durables, ámbito de las ocasiones místicas, el cuadro temporal adquiere un interés particular para cualquiera que, dios, héroe o jefe, quiera triunfar, reinar, fundar: quienquiera que sea, debe intentar apropiarse del tiempo, al mismo tiempo que del espacio. El uso de las fechas "Año III de la república", "Año X del fascismo" es la supervivencia moderna (en parte laicizada) de un principio muy viejo» [1935-1936, pág. 240].

En las cosmogonías los dioses creadores del universo son, a menudo, también explícitamente los creadores del calendario. Entre los indios pueblo de Nuevo Méjico y de Arizona, en el mito del nacimiento del mundo, una de las dos hermanas creadoras, Iatiku, crea a los dioses señores de las estaciones, reguladores de las funciones meteorológicas. En el Antiguo Testamento está escrito: «Y Dios dijo: "Sean las luces en el firmamento del cielo para distinguir el día y la noche y estén como señales para las estaciones, para los días y para los años..."» [*Génesis,* I, 14]. El ritual azteca del magnífico *Codex Borbonicus* coloca la reforma del calendario bajo la protección del dios Cipactonal y de su esposa Oxomoco, representados mientras deliberan sobre este problema en una caverna.

La institución y la reforma de los calendarios es —técnicamente— obra de especialistas, en general de los astrónomos. Tal era en China el gusto de la elite por la ciencia del calendario, que éste era objeto de una ciencia autónoma, como figura por ejemplo en la gran enciclopedia ilustrada del siglo XVIII, el *T'u-Shu Chi-Ch'êng* (Colección de pinturas y de escritos). Pero la iniciativa y la promulgación de las reformas pertenece casi siempre al poder político, en particular cuando éste goza de una autoridad sagrada más todavía que pública. La manipulación del calendario puede ser considerada un derecho real. El mítico emperador chino, Yao,

considerado por la ciencia moderna como la encarnación de un héroe civilizador, habría hecho instituir por sus astrónomos un calendario oficial. «Jefe único del Calendario y, a título tal, animador de toda la Tierra china: así aparece, en la tradición de los Han, el Hijo del Cielo» [Granet, 1929].

En el 110 a.C. el emperador Wu celebra un sacrificio al Cielo *(fêng)* ligado a la reforma del calendario, y en ocasión de la celebración de una segunda ceremonia *fêng*, en el 106 inaugura una nueva Casa del calendario (Ming T'ang). El astrónomo persa Giamāl ad-Dīn instituye en el 1267 un nuevo calendario entre los mongoles. Khubilai encarga a Kuo Shou-Ching, ingeniero, hidrógrafo, matemático y astrónomo, reformar el calendario (1276-1281) y lo colma de honores.

En el 46 a.C. Julio César reforma el calendario romano sobre la base de los consejos de Sosígenes, astrónomo griego de Alejandría, y el 1º de enero del año 45 a.C. entra en vigencia el nuevo calendario llamado juliano. Este acto coincide con el momento (46 a.C.) en el que César se hace conferir la dictadura por diez años adquiriendo así un poder casi absoluto.

En un contexto diverso y en otro nivel, el absolutismo ilustrado de la Europa del siglo XVIII entiende que el uso del calendario se sitúa en la esfera del poder. En el 1700 Leibniz hizo introducir en los Estados del príncipe elector de Brandenburgo un monopolio de Estado sobre los calendarios, como ocurría en China, país sobre el que se interesaba vivamente, e hizo destinar los beneficios del monopolio a la Academia de Berlín, fundada el 11 de julio de 1700 [véase Lach, 1957].

Incluso es claro que fueron especialmente los poderes religiosos, las iglesias y los cleros, donde existían, los que trataron de obtener el control del calendario, que por otra parte tenía profundas raíces en lo sagrado. En Roma, donde el poder religioso estuvo siempre íntimamente unido al poder político, la creación del primer calendario se atribuye a Numa Pompilio, el fundador de los ritos y de las instituciones religiosas *(sacra)*. Pero el control del calendario era necesario a las autoridades religiosas también como medio de control del calendario litúrgico, cuadro y fundamento de la vida religiosa.

El lugar que ocupa el calendario en los primeros siglos del cristianismo demuestra su importancia para la Iglesia cristiana. La apocalíptica hebraica del siglo I d.C. otorga un carácter sagrado al calendario, considerado «expresión de la determinación del tiem-

po por parte de Dios» [Daniélou y Marrou, 1963, pág. 65] y las especulaciones sobre el calendario sacro cumplen una parte importante en el nacimiento del gnosticismo, por ejemplo en el alejandrino Basílides al principio del siglo II. Ya san Pablo en la *Epístola a los gálatas* combatía estas tendencias del milenarismo hebraico: «Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, que habéis sido conocidos por Dios, ¿cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos, a los que de nuevo queréis servir? Observáis días, meses, estaciones y años. Temo por vosotros, temo haber trabajado en vano para vosotros» [*Gálatas,* IV, 9-10]. Un dato adquiere pronto importancia esencial en el calendario romano: el domingo de Pascua, día de la resurrección de Cristo, «primer día» por excelencia. Ahora bien, la determinación de la fecha de la Pascua, que se encuentra con una multiplicidad de usos suscitando luchas obstinadas, da también lugar a una nueva ciencia, el *cómputo* eclesiástico. El Concilio de Nicea del 325 hace del domingo un día festivo y fija la Pascua en el primer domingo que sigue al primer plenilunio de primavera. El texto del Concilio dice: «Pascua es el domingo que sigue al decimocuarto día de la luna que alcanza tal edad el 21 de marzo o inmediatamente después» (en el 325 el equinoccio de primavera caía el 21 de marzo).

En el 389 el calendario comprende entonces sólo las fiestas cristianas, con excepción del 1º de enero, de los natalicios de los emperadores y de los aniversarios de las fundaciones de Roma y de Constantinopla. La ciencia del cómputo suscita luego innumerables tratamientos en todas las partes del mundo cristiano, en griego, en siríaco y en armenio. Entre la producción latina se señala el *De temporum ratione* (725) de Beda el Venerable. Junto al calendario dionisiano o alejandrino, fundado sobre un ciclo de diecinueve años (propuesto en el 525 por Dionisio el Menor en su *Libellus de ratione Paschae* y pronto adoptado por la liturgia romana y por la francesa), se conservó hasta el siglo VIII un calendario fundado sobre un ciclo de ochenta y cuatro años y adoptado en las islas británicas, en particular por los irlandeses.

En el Occidente latino la Iglesia católica romana adquirió suficiente poder como para imponer, como se verá, en el 1582 una reforma del calendario juliano. El calendario que resultó de ésta fue llamado gregoriano por el nombre de Gregorio XIII, el papa que realizó la reforma.

No obstante los estrechos vínculos entre calendario y liturgia, entre calendario y poder religioso, al final el calendario litúrgico y

el corriente se volvieron más o menos independientes, ya después de la laicización del tiempo que sigue a la de los poderes públicos, ya después de la introducción de una distinción entre los dos calendarios también en el ámbito de una sociedad tradicional.

Georges Niangoran-Bouah ha encontrado recientemente entre ciertos pueblos africanos la existencia de calendarios ya observados por Henri Hubert, quien así escribía [1905, pág. 7]: «Africa posee también sistemas de calendario que han sido expresamente inventados para regular la periodicidad de los actos religiosos o mágicos, y son, o han sido, empleados paralelamente al calendario usual, con este fin especial...» Estos calendarios rituales son controlados por el clero de los santuarios de las máximas divinidades, que confía a los responsables el encargo de asegurar el respeto del sistema del calendario: «Su cómputo, de importancia vital, consiste en decir, sin equivocarse y sin titubeo, las prohibiciones de los días rituales, y en proveer las fechas de las ceremonias religiosas (mes, estación, año). Estos depositarios de una antigua tradición, que con buen derecho podrían llamarse "calendarios parlantes", hacen pensar en los modernos relojes parlantes» [Niangoran-Bouah, 1964, pág. 49].

Estos «calendarios parlantes» no son designados con criterios de clan, sino sobre base puramente religiosa en el cuadro de cada santuario. En el ámbito del clan, sin embargo, a cada patriarca le está reservado asumir la responsabilidad de «calendario parlante». Los «calendarios parlantes» evidencian la enorme importancia religiosa, social y política de la función del calendario, cuya transmisión oral está de tal modo escrupulosamente asegurada cuando su difusión no puede ser efectuada con otros medios.

Han existido a menudo manifestaciones de resistencia al poder del calendario, tan profundamente arraigadas son las tradiciones en el espíritu y en la práctica de los pueblos, de las naciones y de las sociedades.

En Egipto estaba en vigor desde el V milenio a.C. un antiquísimo calendario que comprendía doce meses de treinta días, es decir un año de trescientos sesenta días, más cinco días complementarios al final del decimosegundo mes. De ese modo el calendario se retrasaba en un día cada cuatro años. La diferencia entre el calendario y las estaciones se acomodaba sólo al final de un período superior a mil cuatrocientos años, llamado período *sotríaco*. En el 238 a.C. el rey de Egipto Tolomeo III Evérgetes había decretado el agregado de un sexto día suplementario cada cuatro

años para corregir éste calendario, llamado *calendario incierto.* Pero la reforma chocaba contra los hábitos y no pudo aplicarse. Dos siglos más tarde Augusto, que en el 29 a.C. introdujo en Egipto la reforma juliana, no logró adoptarla sino sólo en los actos publicos.

La reforma gregoriana de 1582 encontró viva resistencia también en los ambientes católicos porque, sacrificando diez días, parecía quebrar la continuidad del tiempo y constituir un sacrilegio. No obstante eso, fue adoptada en 1582 en Italia, en España, en Portugal, en los Países Bajos, en Francia. En cambio Polonia sólo se adhirió en 1586, luego de una serie de desórdenes, Hungría en 1587. La resistencia proviene evidentemente sobre todo en los países protestantes en conformidad con el dicho de Képler: «Los protestantes prefieren estar en desacuerdo con el sol, que en acuerdo con el Papa». Los protestantes de los Países Bajos, de Alemania y de Suiza no adoptaron el calendario juliano sino hasta 1700, y en el momento en que Inglaterra (seguida por Suiza) adoptó finalmente la reforma en 1752; cortejos de manifestantes desfilaron gritando: «¡Devolvednos nuestros once días!»

Pero el más célebre ejemplo histórico de rechazo de una reforma del calendario es probablemente el de la revolución francesa. Los revolucionarios se dieron perfectamente cuenta de la postura ideológica —y en consecuencia política— que estaba en juego en el calendario. El segundo orador sobre el proyecto de calendario republicano, Hertault-Lamerville, decía en 1799: «La división del tiempo es una de las concepciones más atrevidas y más útiles del espíritu humano...». El calendario revolucionario respondía a tres *objetivos: romper con el pasado, sustituir el orden a la anarquía* del calendario tradicional, asegurar el recuerdo de la revolución en la memoria de las generaciones futuras.

Como bien ha dicho Mona Ozouf [1976, pág. 190] «el tiempo iniciado por la revolución ha parecido nuevo no sólo por su medición sino también por su estructura». El primer orador sobre el calendario, Romme, miembro de la Convención, subrayaba el escándalo que habría nacido si se hubieran utilizado las mismas «tablas» de la era monárquica para la era republicana: «¿Acaso querríamos ver sobre las mismas "tablas", a veces grabadas por un buril envilecido, otras grabadas por uno fiel y libre, los delitos estimados del rey y la execración a la que hoy son encaminados?»

La ruptura con el pasado estuvo signada también por la elección del inicio del año (que, en este caso, era el inicio de una era).

Aprovechándose de una combinación afortunada, los miembros de la Convención pudieron hacer coincidir la historia con el orden natural: el 22 de setiembre de 1792, día de la proclamación de la República, era el día del equinoccio de otoño. Mona Ozouf [*ibíd.*, pág. 191] recuerda que el discurso de Romme subrayó largamente «esta milagrosa simultaneidad: el "mismo día" el sol ha iluminado al mismo tiempo los dos polos y la antorcha de la libertad ha iluminado a la nación francesa. El "mismo día" el sol ha pasado de un hemisferio al otro y el pueblo del gobierno monárquico al republicano».

La segunda gran mutación procede de una racionalización del calendario. No se trataba de hostilidad contra la religión, sino contra el desorden de un calendario «deshonrado» —incluso después de la reforma de Gregorio XIII— por «variaciones desordenadas»: las fiestas móviles. Aun cuando se nos impulsaba más allá. Lo que provocó el mayor trastorno fue la sustitución de la semana por la década, la división del mes en tres décadas, y la invención de nuevos nombres para los diez días de la década: primer-día, segundo-día, tercer-día, cuarto-día, quinto-día, sexto-día, séptimo-día, octavo-día, noveno-día, décimo-día. Siendo los meses uniformemente de treinta días, fue necesario agregar al final del año, es decir en setiembre, cinco días complementarios, y cada cuatro años un sexto día, que fue llamado «día de la Revolución». También los nombres de los meses fueron reinventados con la doble preocupación de adaptar el orden del calendario al orden de la naturaleza y del clima y de encontrar las sonoridades poéticas y musicales. El otoño comprende por eso, vendimiario, brumario, frimario; el invierno, nevoso, lluvioso, ventoso; la primavera, germinal, floreal, pradial; el verano, mesidor, termidor, fructidor.

Finalmente, para garantizar el poder de la revolución en el futuro, el calendario estableció un cierto número de fiestas destinadas a perpetuar el recuerdo y la vitalidad de aquélla. Luego de la caída de Robespierre, el 9 termidor, los republicanos sintieron con todo la necesidad de depurar un calendario demasiado cruento y, sin tocar el 14 de Julio, aurora deslumbrante de la revolución, fecha fuera de discusión, equilibraron por ejemplo el recuerdo de la caída de la monarquía (10 de agosto) con el particular relieve dado al 1º vendimiario, jornada totalmente pacífica de proclamación «parlamentaria» de la república. Con mayor razón se querrá —y no se osará— introducir en el calendario el 18 fructidor del V año (5 de setiembre de 1797), fecha del golpe de Estado dictato-

rial que, con el pretexto de consolidar la república, marca de hecho, con el llamado al ejército y a la policía, un inicio de contrarrevolución. El calendario revolucionario no alcanza pues a estabilizarse, y en esto consiste su defecto «lógico».

Pero hay más. Sin darse cuenta de esto, los miembros de la Convención, tan exaltados de universalismo, crearon un calendario ligado, de hecho, a las condiciones naturales de Francia. El 1º vendimiario es el día en el que el equinoccio de otoño acontece en París: el nuevo calendario dependía por eso de un cálculo relativo al meridiano de París, y además los nombres de los meses correspondían sólo al clima de Francia o, de cualquier modo que sea, al de una pequeña parte de Europa.

No fue necesario con todo que el mundo rechazara este calendario al que la Convención esperaba ver adoptado universalmente. El rechazo más fuerte viene principalmente de Francia. Por cierto, la confusión ocasionada a la práctica de lo que quedaba del culto religioso y el espanto de numerosos franceses que permanecían ligados a los aspectos cristianos del calendario tradicional, contribuyeron a la reacción hostil de gran parte del país. Pero lo que lo hizo estallar fue, sobre todo, la supresión brutal de las tradiciones ligadas al calendario. Toda la vida cotidiana, afectiva, fantástica de una sociedad depende de su calendario. Los revolucionarios, conscientes del peso de las tradiciones, eran ilusos al satisfacerlas creando fiestas en apariencia tradicionales en las primeras décadas de cada mes: fiesta de la juventud el 10 germinal, de los esposos el 10 floreal, de la agricultura el 10 mesidor, de los ancianos el 10 fructidor, etc. Pero estas fiestas no estaban insertadas en el *humus* de la tradición. Ahora bien, salvo raras excepciones (por ejemplo «la fiesta de las madres» en el calendario de la Francia contemporánea, ligada a una profunda evolución de la familia, de la sensibilidad... y de la publicidad comercial), las únicas fiestas nuevas que tienen éxito son las que sustituyen a fiestas antiguas, de las que aseguran más o menos su continuidad (eso que la Iglesia cristiana supo hacer admirablemente durante mucho tiempo).

La oposición se concentró sobre la novedad más traumatizante: el pasaje de la semana de siete a diez días y la sustitución del domingo con el décimo-día. He aquí un documento significativo citado, entre otros, por Mona Ozouf [1976, pág. 188].

El comisario de policía de Châteauroux escribe a la municipalidad de esa comuna en el año VII (1799-1800): «Sólo en los domingos y en los días festivos del viejo calendario se observa el reposo:

en estos días todas las oficinas, ya al cerrar, ya al abrir, son herméticamente cerradas; los lugares públicos como los paseos, los cafés, los billares, las hosterías y los otros sitios son frecuentados con notable afluencia, reuniones numerosas se forman sobre las vías públicas y provocan griteríos ignorando vuesta ordenanza. Por el contrario, los días del décimo-día el artesano cierra su taller y trabaja dentro de su casa. También el comerciante se dedica a trabajos en su interior, los fabricantes tienen abiertas las numerosas oficinas que no son visibles desde la vía pública; del mismo modo no son interrumpidos completamente los trabajos que se realizan sobre todo a la vista, tales como el cultivo de las tierras, los trabajos de albañilería, la carpintería, el hilado de la lana y de los otros; existe una suerte de omisión para proteger a los transgresores de las leyes y para sustraerlos de mi vigilancia...»

De ese modo el calendario republicano instaurado por un decreto de la Convención del 5 de octubre de 1793 (14 vendimiario del año II) fue abolido por un decreto de Napoleón del 9 de setiembre de 1805 y el calendario tradicional entró en vigor el 1º de enero de 1806. El calendario republicano había durado trece años.

Se volverá luego, a propósito de las divisiones del calendario, sobre los vínculos entre éste y los ritmos del trabajo, del tiempo libre y de las festividades. Aquellos que controlan el calendario tienen indirectamente el control del trabajo, del tiempo libre y de las fiestas. Por el momento aquí nos limitaremos a dos ejemplos para poner mejor en evidencia la extensión de los vínculos entre tiempo y poder.

En los diversos sistemas socioeconómicos y políticos el control del calendario hace más fácil la manipulación de dos instrumentos esenciales del poder: el impuesto, en el caso del poder estatal, y los censos, en el del poder feudal.

Una tablilla babilónica del tiempo de Hammurabi [1728-1688 a.C.] refiere el siguiente edicto: «Hammurabi, a su ministro Sin-Idinnam, dice esto: el año está fuera de lugar. Haz registrar el próximo mes con el nombre de ulūlu II (segundo mes ulūlu). El pago de los impuestos en Babilonia, en lugar de terminar el 25 tishrītu, deberá concluirse el 25 ulūlu II» [Couderc, 1946, pág. 57]. El mismo nombre de «calendario» deriva del latín *calendarium* que quería decir «libro de cuentas», puesto que los intereses de los préstamos se pagaban en las *calendae,* el primer día de los meses romanos.

El otro ejemplo concierne al tiempo señorial del Occidente medieval: «El tiempo señorial es también el tiempo de los censos campesinos. Las marcas del año son las grandes fiestas. Entre éstas existen las que transforman la sensibilidad temporal de la masa campesina: los vencimientos feudales en los que se pagan los censos en especie o en dinero. Estos datos varían según las regiones y según los dominios, pero una época se distingue en esta cronología de los vencimientos: el fin del verano en el que se cumple lo esencial del cobro señorial sobre las cosechas. La gran fecha del "vencimiento" es san Miguel (29 de setiembre), a veces sustituida por san Martín en el invierno (11 de noviembre)» [Le Goff, 1964]. Todo lo cual contribuye a prender al campesino en la trampa del calendario: el tiempo de la naturaleza y del trabajo, el tiempo del amo, el tiempo de la Iglesia.

2. *El cielo y la tierra: la Luna, el Sol, los hombres*

Sociólogos y antropólogos han insistido sobre el origen social de los calendarios desde las sociedades más antiguas. Hubert y Mauss [1909], por ejemplo, han subrayado el desajuste entre los calendarios sagrados y los ritmos cósmicos. Mircea Eliade [1948] ha hecho notar que tal desajuste deriva, sobre todo, de las dificultades de las sociedades arcaicas de medir el tiempo natural y del interés por los fenómenos naturales no cuanto tales, sino por su incidencia religiosa. Parece natural que unos y otros, a la vez, estén equivocados y tengan razón. El calendario depende del tiempo cósmico, regulador de la duración que se impone a todas las sociedades humanas; pero éstas lo reciben, lo mensuran y lo transforman en calendario según sus estructuras sociales y políticas, sus sistemas económicos y culturales, sus instrumentos científicos y tecnológicos.

La gran complejidad de los problemas del calendario no deriva sólo del vínculo, de por sí complejo, entre calendario y sociedad global, sino, en primer lugar, de las dificultades que todas las sociedades han encontrado en el control del tiempo natural. La primera división del tiempo natural que se presenta a los hombres, es decir el día, es una unidad demasiado pequeña para permitir el control de la duración. Queriendo encontrar unidades más grandes, los dos puntos naturales de referencia son la Luna y el Sol. El Antiguo Testamento dice de Yahvé: «Has hecho la luna

para marcar las estaciones / el sol conoce su ocaso» [*Salmos*, 104, 19].

Si se mira el cielo, el ciclo más fácil de observar es el de la Luna, y eso lleva a asignar al mes un lugar privilegiado, puesto que la lunación —duración de la revolución sinóptica, es decir, el tiempo que separa los dos retornos de la Luna en conjunción con el Sol— dura en promedio alrededor de veintinueve días y medio. Si en cambio se es más sensible al ciclo de las estaciones de la vegetación y a los aspectos climáticos, el ritmo que se impone es el del año. El indicador celeste es ahora el Sol, puesto que el año es el tiempo de una revolución de la Tierra en torno del Sol. Esta revolución dura en promedio 365, 24220 días.

El rol de la Luna ha aparecido muy pronto en las sociedades antiguas, pero éste ha sido comprendido sólo poco a poco. En el siglo IV a.C. los griegos descubrieron el mecanismo de los eclipses y comprendieron de ese modo el rol del movimiento del Sol en la sucesión de los días y de las noches, no obstante que su salida y su ocaso estén desfasados respecto de la claridad diurna y que las nubes puedan esconderlo. En 1543 la revolución copernicana permitió reconocer que es la Tierra la que gira alrededor del Sol y no a la inversa, y que el día está ligado a la rotación de la Tierra sobre sí misma; pero en lo que atañe al calendario, se trataba sólo de precisar la manera con la que el Sol ejercita su influencia sobre los ciclos terrestres.

Empero, la elaboración de su calendario, incluso prescindiendo de la importancia de los elementos religiosos, culturales y políticos, es complicada por el cálculo mismo de los movimientos de los cuerpos celestes, de los que el calendario depende, y eso por tres motivos: 1) estos movimientos no son completamente regulares; 2) las sociedades humanas han alcanzado sólo gradualmente a conocer con exactitud estas mediciones; 3) a fin de tener calendarios utilizables, éstas deben poder aplicar a los movimientos naturales, sistemas artificiales de cálculo y de numeración que no son hechos para ese fin y que comportan cifras simples inaplicables con exactitud a esos fenómenos.

La duración del mes lunar varía desde cerca de veintinueve días y seis horas a cerca de veintinueve días y veinte horas. Tal irregularidad no sólo plantea delicados problemas de cálculo, sino que también comporta la necesidad de observaciones frecuentes y de decisiones autoritarias para fijar o rectificar las fechas, reforzando de ese modo el poder de quienes poseen el control del tiempo.

En la antigua Caldea el comienzo del mes era en parte empírico, determinado por la aparición, constatada por los sacerdotes, de la luna nueva. Normalmente tal aparición tiene lugar dos días después de la conjunción de la Luna con el Sol. Si en el vigesimonoveno día del mes, observando la parte occidental del cielo en el ocaso del Sol, se ve la faz de la Luna, se proclama el inicio del nuevo mes. De otro modo, la misma observación se hace al otro día. Si, pasado el trigésimo día el estado del cielo no permite percibir la Luna, el gran sacerdote proclama igualmente el inicio del nuevo mes con un toque de trompa.

Para remediar la irregularidad de los meses lunares en la organización del año, los caldeos fijaban pues la duración de los meses en veintinueve o treinta días y contaban doce meses en el año, es decir, en total trescientos cincuenta y cuatro días. El retraso respecto del año cósmico ascendía en conjunto a un mes cada tres años y a este punto un decreto real ordenaba el agregado de un decimotercer mes, con la consecuencia de una gran confusión en la introducción de este mes suplementario y más todavía en su registro en los actos oficiales (a veces se decretaba por dos años seguidos).

Los hebreos adoptaron el siguiente sistema: para ellos el gran problema era la determinación de la fecha de la Pascua, que debía comenzar un día de luna llena en el momento del equinoccio de primavera. Además en el tercer día de la Pascua era preciso ofrecer al Señor las primicias de la cosecha de cebada. Los tres días de la Pascua debían caer el 14, 15 y 16 del mes de nīsān, el mes de las flores, que después de Moisés fue el primer mes del año religioso (el año civil comenzaba en otoño en el mes de tishrī), puesto que ésta era la época del éxodo de Egipto. Si la cebada no había madurado para el 6 de nīsān, el gran sacerdote decretaba la duplicación del mes de adār (el decimotercer mes se llamaba veodār, es decir el segundo adār) y la Pascua se celebraba treinta días después.

Este ejemplo muestra la complejidad de factores que presiden a la elaboración del calendario: la dependencia de la naturaleza, el rol del poder dominante (aquí en su expresión religiosa y sacerdotal), el peso de la historia, la fuerza de las raíces económico-culturales, el prevalecer ocasional del fenómeno agrícolo, las consecuencias de la debilidad de un andamiaje científico que no permitía la previsión.

En la antigua Grecia los errores de cálculo sobre la duración

de la lunación, por exceso o por defecto, llevaron a una gran confusión en el uso de los meses para intercalar hasta el descubrimiento, legendariamente atribuido a Metón, del hecho de que diecinueve años contienen exactamente doscientas treinta y cinco lunaciones, es decir que cada diecinueve años vuelve a comenzar el mismo ciclo de lunación. Según Diodoro Sículo, el *ciclo metónico* habría sido proclamado en los juegos olímpicos del 432 a.C.; los atenienses habrían hecho grabar en letras de oro el ciclo metónico sobre las columnas del templo de Minerva y el número de orden de un año en el ciclo habría sido llamado «número de oro». Otros autores atribuyen el descubrimiento a Calipo, mientras que su introducción en Atenas se remontaría a mediados del siglo IV a.C. Un documento testimonia el empleo de éste en el 342 a.C.

Los hebreos, habiendo entrado en contacto con la cultura griega en época helenística, adoptaron el ciclo metónico y lo ajustaron definitivamente en el siglo IV, intercalando un decimotercer mes al tercero, sexto, octavo, undécimo, decimocuarto y decimonoveno año del ciclo de diecinueve años. Finalmente, en época moderna, el inicio de los meses hebraicos ya no dependió de la observación de la luna nueva, sino de un cálculo teórico. He aquí cómo se adaptó, en el curso de los siglos, un calendario lunar.

El calendario musulmán siempre ha sido lunar y lo es todavía; pero mientras los antiguos árabes, como los caldeos y los hebreos, hacían uso de meses que se intercalaban, Mahoma prohibió esta práctica de igual modo que permaneció tabú cualquier calendario solar. El año musulmán comprende entonces doce meses alternativamente de treinta y de veintinueve días, para un total de 354 días. En este sistema los ciclos de lunación son de treinta años. El último mes de los años 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26 y 29 de estos ciclos de treinta años se ha acrecentado en un día. Treinta y tres años del calendario juliano-gregoriano, de los que hacen uso las naciones occidentales, corresponden a treinta y cuatro años entre las naciones que usan el calendario musulmán.

Las grandes dificultades que este sistema todavía crea para la administración a causa del desajuste entre calendario y año solar, han impulsado en el pasado, e incluso en el presente, a los Estados musulmanes más fuertes o «laicizados», de tendencia unificadora, a adoptar medidas correctoras.

En el medievo, en el Egipto de los fatimidas, para determinar el inicio y el fin del mes, muy importantes sobre todo para el mes de ayuno (ramadān), se sustituyó el cálculo astronómico con la

proclamación por la observación de la luna nueva. Para el pago de los impuestos y de las remuneraciones de los funcionarios, el tesoro turco ha adoptado el calendario juliano. La proclama del inicio del mes sobre la base de la observación en cada localidad de la luna nueva por parte de dos hombres dignos de fe, tiende hoy a sustituirse por la difundida en el plano nacional por la radio y por la televisión.

El uso que los hebreos hicieron de un calendario lunar tuvo importantes consecuencias para el calendario cristiano, sobre todo para el estrictamente eclesiástico. Los tres días de la Pascua comprenden el 14 de nīsān, día de luna llena, con el sacrificio del cordero y una comida ritual; el 15, que comienza con el ocaso del Sol, con la celebración de la Pascua; y el 16, con el ofrecimiento de las espigas de cebada. Cuando la Pascua caía viernes, para evitar dos días de fiesta consecutivos, se la celebraba el sábado por la tarde. Esto sucedió también en el año de la pasión de Jesús. Por eso él instituyó la eucaristía la tarde del 14 de nīsān, durante la comida ritual, la cena; pero, en tanto que resucitó el domingo, los cristianos fijaron la Pascua el domingo, conservando sin embargo el vínculo con la luna llena. La Pascua cristiana fue fijada el primer domingo después del plenilunio de primavera y, como se ha visto, el Concilio de Nicea en el 325 fijó la Pascua el «domingo que sigue al decimocuarto día de la luna que alcanza tal edad el 21 de marzo o inmediatamente después». Así, no sólo la Pascua fue una fiesta *móvil,* sino el calendario eclesiástico cristiano es, en realidad, un calendario lunar del septuagésimo al último domingo después de Pentecostés, mientras se convierte en solar sólo en torno a Navidad, fijado por la Iglesia, en el 376, el 25 de diciembre, fecha de una antigua fiesta solar. El carácter lunar de este calendario tuvo en su origen grandes dificultades; aquí nos limitaremos a observar que, de un modo no bien claro, la Iglesia cristiana de los primeros siglos llegó a ejecutar una técnica de previsión de los plenilunios, y que en el siglo VI, con la introducción de los números de oro del ciclo metónico en el cómputo juliano y la determinación (errónea) que Dionisio el Menor hizo en el 532 de la fecha del nacimiento de Cristo y de allí del inicio de la era cristiana, se instituyó un cuadro perpetuo del cómputo juliano de las lunas nuevas que permitió establecer a largo plazo la fecha de la Pascua. Este cálculo no fue adoptado generalmente en el cristianismo latino antes del siglo IX y el cristianismo ortodoxo griego ha conservado hasta nuestros días un sistema tradicional para fijar la fecha

de la Pascua. En el momento de la reforma del calendario juliano, en el 1582, el papa Gregorio XIII reformó también el calendario lunar eclesiástico, sustituyendo los números de oro del ciclo metónico con las epactas, siendo «la epacta gregoriana la edad de la Luna al 1º de enero disminuida en una unidad» [Couderc, 1946, pág. 90].

Los calendarios solares no presentan las dificultades de los calendarios lunares, ya que la duración de un año solar se adapta mejor a los ritmos de la vida de las sociedades, siendo el movimiento del Sol más regular que el de la Luna y de allí calculado desde la antigüedad con relativa precisión. El calendario juliano, instituido por Julio César el 1º de enero del 45 a.C. con la ayuda del astrónomo griego Sosígenes, representó una reforma radical y notable. El abandono total de toda referencia a la Luna y la elección del año como unidad de base favoreció la simplicidad. El cálculo de 365,25 días como duración del año era una óptima aproximación al verdadero valor, que es de aproximadamente 365 días, 5 horas, 49 minutos (Sosígenes lo había estimado en 365 días, 5 horas, 55 minutos), y la decisión de compensar el retraso de este año calendario respecto al verdadero año solar agregando un día suplementario cada cuatro años fue una corrección insuficiente, pero aceptable. Este día suplementario fue —por razones religiosas— agregado al 24º día de febrero que —siempre por razones religiosas— llevaba en el calendario romano tradicional el nombre de sexto antes del comienzo de marzo. Fue por eso llamado *bisiesto,* y el año correspondiente fue llamado *bisextil.* En efecto, el mes de febrero era un mes nefasto, consagrado a los infiernos, de una duración de veintiocho días (número par, también eso nefasto como se creía) y no podía convertirse en fasto cada cuatro años por efecto del número impar del día 29. El día suplementario permaneció por consiguiente sin nombre, fue simplemente considerado el doble del sexto día antes de las calendas de marzo.

El año juliano acumuló con todo un retraso respecto del verdadero y genuino año solar, y el calendario juliano comenzó a alejarse relativamente del equinoccio de primavera fijado el 21 de marzo por el Concilio de Nicea del 325 d.C. A lo largo de todo el medievo se discutió sobre la reforma del calendario juliano. El papa Gregorio XIII la llevó a término en 1582, luego de la consulta a una comisión de sabios. En 1582 el equinoccio de primavera cae el 11 de marzo antes que el 21, con un desajuste de diez días. Estos diez días fueron suprimidos a partir del año 1582, lo que a

algunos pareció sacrílego. Al jueves 4 de octubre siguió el viernes 15. Además era preciso suprimir tres días cada cuatrocientos años para que la corrección se conservase. Se decidió que los años seculares, cuyo milésimo terminase en dos ceros, no serían bisiestos salvo aquellos cuyo número de siglo fuese divisible por cuatro. De ese modo, después de 1582 fue bisiesto sólo el 1600; no lo han sido el 1700, el 1800, el 1900; el 2000 será, en cambio, bisiesto. No obstante, el año gregoriano está en exceso de tres millonésimos de día, por lo cual en diez mil años el calendario gregoriano tendrá tres días de más; será preciso para eso suprimir un día dentro de los próximos tres mil años, pero esta perspectiva no es por cierto tal como para preocupar a los hombres de nuestro tiempo.

En China el gran compromiso en la institución del calendario fue la de conciliar, cuanto fuera posible, los movimientos de la Luna con los del Sol. Pero «los dos grandes luminares» no son enteramente conciliables en un mismo calendario: los calendarios lunares no consienten prever las estaciones, los solares no son capaces de prever los plenilunios. «Con todo, la historia de la reforma del calendario se resuelve en una serie de esfuerzos por conciliar lo inconciliable» [Needham, 1959, pág. 390]. En 1912 la República china adoptó el calendario juliano-gregoriano, se verá seguidamente con qué resultado.

Si, en el mundo celeste, el problema del calendario está dominado por la Luna y por el Sol, no hay que olvidar el rol que allí han tenido las estrellas, sobre todo en el pasado. En efecto, los hombres que habían adoptado un calendario lunar buscaron seguir también, cuanto fuera posible, el movimiento anual de las estaciones. Se volvieron pues, a las estaciones: la aparición de una constelación en función del movimiento del sol proporcionaba la referencia deseada. En su movimiento anual el sol pasa por un cierto número de constelaciones que forman, en su conjunto, un sistema de doce (tantas cuantos son los meses) al que los astrónomos del antiguo Oriente dieron el nombre de *zodíaco*. Los caldeos, por ejemplo, habían puesto gran interés en la observación de la constelación del León y de su estrella principal, Régulo. Cuando el Sol se encuentra en el mes correspondiente a la constelación del León, su luminosidad vuelve difícilmente visible a Régulo, pero en compensación al mes siguiente, cuando el sol se ha apartado hacia el Este en la vecina constelación de la Virgen, se divisa a Régulo en la estela del Sol. Ahora bien, hay un día en que, observando al alba el sector del cielo donde el Sol está por surgir, se ve a Régu-

lo: es éste el *nacimiento helíaco* de una estrella. Cuando el surgimiento helíaco de un astro ocurría dentro de una constelación diversa a aquella en la que habría debido verificarse, quería decir que el calendario había acumulado un retraso que debía compensarse con la introducción de un decimotercer mes intercalable {Couderc, 1946, pág. 57].

La observación de las estrellas no fue monopolio de astrónomos y gobernantes. A menudo los campesinos y los marineros orientaban su trabajo basándose en previsiones ofrecidas por los nacimientos y ocasos helíacos. Se ha puesto de relieve, en particular, la gran importancia acordada a la observación de las estrellas en el célebre poema de Hesíodo *Los trabajos y los días* [siglo VII a.C.]: «Cuando las Pléyades, hijas de Atlante, se alzan en el cielo, comienza la cosecha y, cuando se ponen, comienza a cultivar el campo. Ellas, en verdad, durante cuarenta noches y cuarenta días están escondidas, y de nuevo, al volver el año, aparecen súbitamente cuando se afila la hoz» [vs. 383-87]. «En el tiempo en que la esfera del sol penetrante pierde el ardor sudorífero, cuando Zeus todopoderoso trae las lluvias otoñales, y el cuerpo del hombre se vuelve mucho más ágil —entonces, en efecto, la estrella Sirio pasa sobre la cabeza de los hombres destinados a morir, sólo por poco tiempo durante el día, y disfruta permanecer más durante la noche—, en ese tiempo es del todo inmune del roer de las carcomas la madera del bosque, talada por el hierro... en ese tiempo debes talar la madera del bosque...» [vs. 414-422]. «Cuando Zeus ha hecho cumplir sesenta días invernales después del solsticio, entonces la estrella de Arturo, después de haber abandonado la sacra corriente del Océano, se alza por primera vez en el cielo, cuando caen las tinieblas. Tras ella, la golondrina, la hija de Pandión, de agudo lamento, surge a la luz entre los hombres, al comienzo de la primavera. Tú, antes de su llegada, poda las vides, pues mejor es así» [vs. 564-70].

Sería del todo falso y parcial limitar los vínculos del calendario con el Sol y la Luna a estos cálculos y a estas formas, aun cuando se ha visto la complejidad de factores que entran en juego. Si estas «luminarias del cielo» han presidido la creación y la acción de los calendarios, es porque inspiraban a la humanidad sentimientos que iban más allá de una simple observación científica y utilitaria.

En el ya recordado mito de los orígenes de los indios pueblo, éstos son omnipresentes: «El panteón pueblo está dominado por

un ser supremo, creador original, cuya figura muy vaga está sustituida en la vida cotidiana por la del Sol, padre de la humanidad y protector de la caza, al que la aldea eleva, en la época del solsticio, "báculos de plegaria" plantados en los campos. La Luna es invocada de la misma manera» [Bolens, 1971].

Entre los pueblos laguneros de Costa de Marfil, el calendario siempre es lunar y, como antiguamente en Caldea y en Palestina, el inicio del mes lunar sucede con la observación y el saludo de la faz de la luna nueva. El grupo de niños cumple un rol particular en estas manifestaciones: «Para los niños la Luna es el astro que los hace crecer, que brinda salud y el tiempo hermoso. Para las mujeres, toda esposa que dé a luz en ese día tendrá un bello niño. La Luna es también el astro de la belleza, objeto de un culto importante hoy desaparecido, del que sólo nos restan supervivencias... (Para los campesinos) la Luna es símbolo de vida, de abundancia y de riquezas» [Niangoran-Bouah, 1964, pág. 39]. Estas creencias se aproximan a las de los aztecas entre los cuales «la Luna preside el nacimiento de la vegetación. Sería quizá más correcto hablar de renacimiento, puesto que la Luna que aparece y desaparece en el cielo simboliza para los antiguos mejicanos la muerte y el renacimiento de las plantas» [Soustelle, 1940, pág. 18]. También los antiguos egipcios creían en la influencia benéfica de la Luna sobre la germinación de las semillas y la fecundidad de los animales: en época tardía se modelaban crecientes y menguantes de Luna con tierra húmeda y granos, en cuanto reaparecía Osiris, el agua del Nilo [Frankfort, 1948].

En la Roma arcaica el calendario lunar muy pronto se combina con un sistema casi solar: la renovación del año se festejaba en el primer plenilunio luego del 15 de marzo, bajo la protección de una diosa de nombre Anna Perenna, evocaba la continuidad de los tiempos, mientras que Júpiter, dios predominante, era el dios del cielo luminoso, al que pertenecían todos los idus, de ahí el punto más alto de todo ciclo mensual, «en el que el esplendor de la luna llena sucede al del sol» [Bayet, 1957].

En China el Sol y la Luna se disputan los puntos de referencia del calendario. El calendario es eminentemente lunar y, siguiendo la reforma de fines del siglo II a.C., el primer día del año cae en el día de la primera luna nueva después del ingreso del Sol en la constelación de Acuario, en febrero, mientras los dos solsticios y los dos equinoccios están señalados por fiestas particulares. Marcel Granet insiste sobre el hecho de que el concepto directivo de la

creación de los calendarios es el sucederse de un principio masculino y de un principio femenino, el *yang* y el *yin*, que deben estar de acuerdo. Cuando la Luna es llena y está frente al Sol, el rey y la reina deben unirse, pero, así como la Luna toma prestada su luz del Sol, la reina no posee sino el reflejo de la autoridad el rey, el cual es «el padre y la madre» del pueblo.

Según Mircea Eliade [1948] la luna es «por excelencia el astro de los ritmos de la vida»: la antigua raíz indoeuropea *me* que designa la Luna es también la de toda *medida*. «El tiempo controlado y mensurado sobre las fases de la luna es un tiempo "vivo", se refiere siempre a una realidad biocósmica, lluvia o mareas, siembra o ciclo menstrual».

El cristianismo no es muy favorable a la Luna. La mujer apocalíptica asimilada a la Virgen María en la iconografía medieval coloca el pie sobre un cuerno de la Luna que simboliza la precariedad de las cosas humanas, y el loco es llamado lunático. Las creencias populares europeas atribuyen gran poder a la Luna, como testimonian innumerables proverbios y dichos, pero se trata casi siempre de poder maléfico [véase, para Francia, Sébillot, 1904-1907].

En lo que atañe al Sol, nos limitaremos a recordar aquí, siguiendo a Soustelle [1940], el rol esencial que tuvo en el pensamiento cosmológico de los antiguos mejicanos. Si la Luna y el planeta Venus están estrechamente ligados a las creencias y a las prácticas solares, si la Luna en particular está junto a un dios sacrificado y a una diosa que representa el lado femenino de la naturaleza, la fecundidad, la vegetación, la embriaguez, y constituye con el Sol la antigua pareja primordial, el Sol es, sin embargo, quien domina el juego. Eso se identifica con el universo puesto que el mundo en el que vivían los mejicanos había estado, según ellos, precedido por cuatro mundos o «soles»: «Sol de Tigre», «Sol de Viento», «Sol de Lluvia o de Fuego» y «Sol de Agua». El sol actual había nacido el 13 acutl, un año que pertenecía al Oriente, es decir al renacimiento. Este Sol era, por otra parte, el dios supremo, Quetzalcóatl resucitado. Por lo demás, toda clase social tiene su sol, quizá siguiendo un esquema funcional, del género de aquel que Georges Dumézil ha puesto en evidencia entre los indoeuropeos.

Quetzalcóatl-Nanauatzin era el sol-dios de los sacerdotes, que se sacrifica para renacer; Huitzilopochtli, el sol-héroe de los guerreros, combatiente y triunfador. Había, en fin, un sol-padre de los

campesinos, poco conocido, pero que era probablemente un dios de la fertilidad. La función de este sol-dios se reflejaba en los mitos en el curso de todo su movimiento anual.

3. *El año*

Si desde el punto de vista del calendario el año es sobre todo la sucesión de las estaciones, y de allí de los trabajos y de las fiestas [véase § 8], eso comporta también cuatro aspectos esenciales en torno de los problemas del tiempo: 1) el problema del inicio del año, es decir del primer día del año; 2) el problema del ritmo anual medido por el balance en las sociedades modernas; 3) el problema del año como unidad en el cómputo de la vida humana; 4) el problema del año en cuanto *fecha*, como punto de referencia de hechos históricos.

El año es la unidad fundamental del calendario. Los calendario-objetos, de los que se hablará más adelante [§ 11], son calendarios anuales (además de los calendarios perpetuos).

Entre los pueblos cuyos calendarios prevén ciclos plurianuales, cada año está representado por una guía o símbolo-encarnación. Por ejemplo entre los aztecas, cuyo calendario comporta un ciclo de cincuenta y dos años, los años se desenvuelven en grupos de cuatro, cada uno situado en uno de los puntos cardinales: en efecto, los antiguos mejicanos en sus creencias no separaban el espacio del tiempo. Los puntos cardinales están representados por cuatro guías «portadoras de años»: *acatl* «caña» para el Este, *tecpatl* «sílice» para el Norte, *calli* «casa» para el Oeste, *tochtli* «conejo» para el Sur. Allí se puede observar sobre los calendarios circulares tradicionales, como por ejemplo los de Veytia de la Biblioteca Nacional de París.

En los calendarios de inspiración budista, como en China y en Japón, se encuentra un ciclo zodiacal de doce años, transposición del ciclo zodiacal de doce meses de la antigua Caldea. Este sistema se apoya en la leyenda según la cual Buda, en ocasión de un Año Nuevo, invitó a los animales a que le rindieran homenaje. El los habría agasajado, a cambio, de que un año llevara sus nombres. Fueron sólo doce animales y a cada uno le fue atribuido un año de acuerdo con el orden de su llegada: el topo, el buey, la tigresa, el conejo, el dragón, la serpiente, el caballo, el carnero, la mona, el gallo, el perro, el jabalí. Se verá cómo en

estos años están encarnadas particulares influencias fastas o nefastas.

El año es sin embargo, sobre todo, un ciclo completo de muerte y de renacimiento; si existen fiestas ligadas al fin del año, el gran problema —dado el simbolismo que lo acompaña— es el de la fecha del primero de año. Esta fecha está ligada generalmente al ciclo vegetal y lunar.

Entre los pueblos africanos de Costa de Marfil el año comienza al inicio de la gran estación seca (en diciembre entre los guerés, en enero entre los baulés), pero entre los alladianes comienza con la breve estación seca, en julio. El año se inicia con las ceremonias de Angbanji, fiesta de la riqueza, y con las fiestas de la batata, la única planta de la región que para producir tiene necesidad del ciclo completo de las cuatro estaciones y brinda una sola cosecha. Entre los baulés, mientras el año profano comienza en enero en el momento de la cosecha tardía de las batatas, el año ritual comienza en agosto con la ofrenda de las primicias de las batatas a los manes de los antepasados y a la tierra.

En la antigua Grecia donde, en época arcaica parece que sólo existieron dos estaciones, la cálida y la fría, el año comenzaba generalmente al inicio de la estación cálida. En Atenas, por ejemplo, el año nuevo caía en correspondencia con la luna nueva tras el solsticio de verano (fin de junio - comienzo de julio), cuando los magistrados entraban en funciones. En Delos el año comenzaba, en cambio, después del solsticio de invierno y en Delfos después del equinoccio de otoño.

En Roma, hasta el 153 a.C., el año comenzaba el 1º de marzo y se festejaba con ocasión del primer plenilunio siguiente bajo la protección de la diosa Anna Perenna. En el 153 el inicio del año civil fue fijado el 1º de enero, fecha de entrada en función de los cónsules.

El cristianismo mantiene el calendario juliano, pero desplazó el inicio del año dando lugar a la más grande anarquía. Mientras los bizantinos hacían iniciar el año el 1º de setiembre, los latinos adoptaron variadas costumbres ligadas a fiestas religiosas. La costumbre de la Circuncisión (1º de enero: proseguimiento cristianizado del calendario juliano) fue conservada sólo en España. El 1º de marzo, inicio del año religioso romano, se conservó aquí y allí y en particular fue adoptado por los venecianos. La costumbre de la Encarnación (25 de marzo) fue usada sobre todo en el Mediodía de Francia, en Alemania, en Inglaterra, mientras los florentinos

permanecieron fieles a ella a lo largo de todo el medievo. La costumbre de la Navidad (25 de diciembre), muy en uso en el alto medievo, se conservó en España junto a la costumbre de la Circuncisión y fue adoptada por los papas de Aviñón en el siglo XIV. La mayor complicación se tuvo cuando en el siglo XII gran parte de la cristiandad (y en particular Francia) adoptó la costumbre pascual, que hacía comenzar el año con una fiesta móvil.

Esta anarquía del calendario es muy típica de la iglesia medieval: voluntad de hacer desaparecer las costumbres paganas, impotencia para dominar los particularismos regionales y locales, deseo de imponer las grandes fiestas cristianas como punto de referencia o, mejor, como punto de partida.

Fue necesaria la reforma de Gregorio XIII en 1582 para adoptar poco a poco de la vieja cristiandad medieval la fecha del 1º de enero como inicio del año. Por otra parte, algunos países habían precedido la reforma gregoriana: así en Francia un edicto de Carlos IX de 1564 —que entró en vigor en 1567— hizo obligatoria la adopción del 1º de enero como inicio del año.

El hecho más sorprendente es que a lo largo de todo el medievo el 1º de enero continuó siendo festejado por el pueblo como inicio del año y los comerciantes lo adoptaron muy a menudo como punto de partida de su contabilidad anual. Buen ejemplo —sobre el que se volverá— de la coexistencia no sólo de un calendario civil y de un calendario religioso, sino a menudo también —y sobre todo— de un calendario oficial (y culto) y de uno popular.

Así en el Occidente medieval se perpetuó el uso, derivado en particular de la antigüedad romana y de ritos tradicionales campesinos, de los regalos de fin de año, de los cantos, de los carnavales de año nuevo, ritos de pasaje y de renovación [véase Müller, 1881].

A veces el Año Viejo, un maniquí quemado, enterrado o ahogado o ahorcado, o bien un niño disfrazado de vieja, acompañado de un cortejo burlesco (como la Vieja de Navidad en Sicilia), encarnaba la muerte del pasado en el umbral de la renovación.

En China la datación del Año Nuevo ha sido siempre un elemento esencial en las reformas del calendario y un signo de poder del emperador. Las *Memorias históricas* de Ssu-ma Ch'ien (siglos II y I a.C.) dicen de T'ang el Victorioso, fundador de los yin: «El cambió el mes inicial y el primer día». El emperador Wu, de quien se ha visto su importancia para la reforma del calendario, tuvo su

apoteosis en el 113 a.C., año en el que el solsticio de invierno coincidió con el primer día del primer mes. Celebró el sacrificio Kiao, hubo una luminosidad maravillosa durante la noche y, al alba del primer mes, una nube amarilla subió hasta el cielo. El asistente del emperador proclamó: «¡El primero del mes ha llegado a ser el primero del mes! ¡La serie está agotada! Ella vuelve a comenzar».

En ocasión de la coronación de un nuevo faraón en el antiguo Egipto, una maldición ritual comparaba a los eventuales enemigos del rey a Apofi, la serpiente de las tinieblas que el dios Ra destruye al alba: «Ellos serán semejantes a la serpiente Apofi en la mañana del Año Nuevo». Frankfort [1948, pág. 150] de este modo comenta esta fórmula: «La precisión "en la mañana del Año Nuevo" se explica solamente en el sentido de una intensificación: la serpiente es destruida con cada elevarse del sol, pero el Año Nuevo celebra la creación, el renacimiento diurno y junto también la apertura del nuevo ciclo anual». Mircea Eliade [1963b]: «Se ve con qué mecanismo el escenario cosmogónico del Año Nuevo puede estar integrado en la consagración de un rey; los dos sistemas rituales apuntan al mismo fin: la renovación cósmica».

Se considerarán ahora brevemente los otros tres aspectos importantes del año.

La tendencia a un año estable y profano, también allí donde existía un calendario ritual, se explica en gran parte con motivos de gobierno, de gestión, separados de los ritmos naturales y agrícolas. Se ha visto la importancia del inicio del año en la antigua Grecia y en Roma por la entrada en funciones de los magistrados y la duración de sus funciones. Se ha visto después cómo el gobierno turco había debido adoptar el calendario juliano-gregoriano frente al problema del pago de los funcionarios y de la cobranza de impuestos. Además, en las sociedades contemporáneas el año se convierte cada vez más en el cuadro de referencia de las finanzas y del fisco: el año financiero y el fiscal regulan la vida de las naciones llamadas evolucionadas. Se ha visto a parlamentarios detener la hora en el último minuto de un año para votar, de modo ficticio, el balance del año que sigue antes de su inicio. Nace un nuevo ritual burocrático del calendario, pero en este proceso de racionalización burocrática existen supervivencias y discordancias. En los Estados Unidos el balance se cuenta del 1º de julio. En los países en los que las universidades son «autónomas», como en Francia, las autoridades académicas deben conci-

liar un balance nacional encuadrado en el año civil con un balance universitario insertado en el año universitario, que comienza las más de las veces el 1º de octubre.

El año se ha convertido, por lo tanto, en la medida de la vida humana. Los demógrafos calculan en años la esperanza de vida. La introducción del estado civil limita ya a pocas poblaciones la existencia de ancianos fabulosos a quienes pueda atribuírseles sin control una edad comparable a la de los patriarcas bíblicos. El día del cumpleaños ha llegado a ser, a menudo, una solemnidad significativa en la vida individual y familiar.

Georges Niangoran-Bouah ofrece un gustoso informe de la alegría, mezclada de confusión, de los escolares negros del Africa francesa admitidos en 1946 a recibir la misma instrucción que los escolares de la metrópoli. Con antelación el joven africano podía acceder a la escuela cuando estaba en condiciones de construir un recinto, cultivar un huerto, confeccionar esteras, etc.; ahora basta declarar un número de años medidos por un calendario escrito. Todavía hoy «la imprecisión en la que vive la elite académica africana provoca dificultades cada vez que se trata de definir una edad» [Niangoran-Bouah, 1964, págs. 19-23].

Finalmente, a propósito de anales y de fechas, se verá más adelante la importancia del año en la relación que media entre calendario e historia.

4. *Las estaciones*

Se hallarán seguidamente las estaciones (y los meses) como cuadro de referencia de los trabajos y de las fiestas del calendario. Pero es necesario considerarlas ante todo, en cuanto personajes o entidades del calendario, divisiones o fragmentos del año, tiempos de una sinfonía. La estación, como fondo de un calendario articulado sobre el sistema día / semana / mes / año, es un buen observatorio para el estudio de los aspectos tradicionales del calendario, relativamente independiente del cálculo astronómico.

El dominio cultural de los pueblos que viven en los climas templados ha difundido un esquema cuatripartito de las estaciones. En muchas grandes civilizaciones la primavera y el otoño han emanado un aura que los predispone a la sensibilidad y al arte, de modo tal que parece imposible la expulsión de éstos del calendario. Sin embargo los pueblos antiguos a menudo han conocido el

alternarse de dos únicas estaciones, la cálida y la fría, y los habitantes de climas no templados viven por lo menos en un sistema de calendario articulado sobre dos estaciones, en general una húmeda y otra seca.

En China el año estuvo en primer término dividido en dos estaciones, la primavera y el otoño, y terminaba con la cosecha. En el siglo III a.C. el desarrollo de la economía condujo a la invención del invierno y del verano, y sucesivamene el año comenzó con la primavera, una primavera precoz en correspondencia con el inicio de febrero.

Con todo, el calor y el frío permanecen como elementos esenciales del calendario popular. En la antigua China se contaba un período de nueve veces nueve días luego del solsticio de invierno y se trazaban los «cuadros de la disminución gradual del frío durante las nueve novenas». Una estela datada en 1488 cuenta, por medio de pequeños dibujos comentados por cuartetas, el progreso de las nueve novenas. Esta pequeña obra, atenta a los signos de la vegetación y de los pájaros, tiene un hilo conductor filosófico: es el testimonio del progresivo reforzarse del *yang,* principio masculino del Sol, del calor, del verano, de la fuerza, de la vida, frente al *yin,* principio femenino de la Luna, del frío, del invierno, de la debilidad, de la muerte. Marcel Granet dice bien cómo las fiestas de la estación invernal tuvieron en China un carácter dramático, loco, orgiástico y consistieron «en una larga competencia de gastos, propicia a la constitución de una jerarquía masculina» [Granet, 1929].

Jack Chen que en 1969-70, en la época de la «revolución cultural», pasó un año en una aldea china, encontró allí la misma espera febril de la desaparición del frío y los preparativos para las celebraciones de primavera con muchas semanas de anticipación, con la confección de vestimentas para tales festividades desde diciembre.

Entre los indios pueblo, donde vuelve a encontrarse un vínculo estrecho entre tiempo y espacio, ya en el mito de los orígenes las estaciones son creadas de modo contemporáneo a los cuatro puntos cardinales: Iatiku «creó de la tierra que se encontraba en su panera a Shakako, el espíritu del invierno, que mandó a vivir sobre la montaña del Norte; Morityema, el espíritu de la primavera, que fue a residir al Oeste; Maiyoshina, el espíritu del verano, que vive en el Sur; Shruisthia, el espíritu del otoño, que reside en la montaña del Este... El espíritu del invierno debía traer la nieve,

el espíritu de la primavera debía templar el mundo, el del verano debía caldearlo bastante para que la vegetación viviese, el del otoño, en fin, no debía amar el olor de las plantas y de los frutos y habría hecho desaparecer este olor suprimiendo los vegetales. Iatiku enseñó después a los hombres a rogar a estos espíritus para obtener la humedad, el calor, la maduración y el hielo» [Sebag, 1971, pág. 78].

Georges Niangoran-Bouah ha mostrado que entre todos los pueblos lagunares de Costa de Marfil el año comprende el ciclo completo de cuatro estaciones, con nombres que significan «la larga estación seca, la larga estación de las lluvias, la breve estación seca, la breve estación de las lluvias». Las estaciones no tienen por lo general la misma duración y a veces están marcadas por observaciones meteorológicas más o menos rituales. Entre los abures cada estación comienza y termina con la aparición del arco iris.

Entre los baulés de Costa de Marfil no existe una palabra para decir estación, sino que el año está subdividido en «tiempos y períodos» que corresponden a otras tantas estaciones. Desde el punto de vista meteorológico las «estaciones» son dos: la estación seca de noviembre a mayo y la estación de las lluvias de abril a octubre. Pero son las dos actividades agrícolas más importantes las que determinan las «estaciones». Estas son cuatro para la batata: el tiempo de quitar las frondas del bosque (a partir de noviembre), el tiempo de quemar los retoños estériles (durante el mes de marzo), el tiempo de construir los terraplenes (de marzo a mayo), el tiempo de recoger las batatas (de agosto en adelante). Las estaciones son tres para el café: el momento de desbrozar el café (mayo-junio), el momento de la recolección (de octubre a diciembre), el momento de la venta (de diciembre a febrero). [Etienne, 1968].

Se ha visto cómo en la antigua Grecia se ha pasado de dos estaciones, la cálida y la fría, a las cuatro estaciones que ya existían en la época de Homero. El sistema de las cuatro estaciones, religioso y simbólico más que agrícola, se ha impuesto tanto en el arte cuanto en el calendario antiguo.

Henri Stein ha mostrado cómo en el calendario del 354 el antiguo sistema de las estaciones, más simbólico que realista, se mezcló con un sistema de trabajos que, desde el siglo IX en adelante, se transforma en el tema principal en el ritmo interanual del medievo vinculándose no más a las estaciones, sino a los doce meses.

Resta el hecho de que el tema de las estaciones, tema vago que aparece en el calendario sólo gracias a las referencias astronómicas (solsticios y equinoccios), ha conservado una fuerza particular que continúa viviendo en los calendarios populares, en el mundo de los proverbios, en las expresiones familiares (por ejemplo, en francés, «*marchand des quatre saisons*»), y en el arte (conciertos de Vivaldi, cuadros de Poussin, etc.). El ejemplo de las estaciones demuestra cómo el calendario sobrepasó el estrecho cuadro de los calendarios individuales.

5. *El mes*

El interés por el mes en el sistema del calendario parece residir en el vínculo entre el aspecto natural del mes ligado a la lunación (más o menos registrada en los diversos calendarios) y los aspectos culturales estrechamente dependientes de la historia. El mes natural deriva de la lunación, pero se aparta de ésta en los calendarios solares. Sin embargo esto conserva una gran incidencia a los fines del calendario estando cada vez más enriquecido de significados en el curso de la historia.

Entre ciertos pueblos el mes fluctúa, el año no comprende un número preciso de meses, el mes no comprende un número preciso de semanas; es, en suma, más o menos autónomo respecto del sistema del calendario. Es éste el caso de algunas de las poblaciones africanas de Costa de Marfil de las que ya se ha hablado. Entre los baulés los meses no tienen ni nombre ni orden, y no se refieren a un momento preciso del año. Preguntar a un baulé cuántos meses hay en el año no tiene sentido. Los guerés no dividen el mes en semanas sino en cuartos de luna. En ciertos pueblos lacunares de esta región hay dos sistemas de meses: un mes lunar puramente agrícola, y un mes ritual con un número de días bien definido (30, 36 ó 42), que regula la vida social y religiosa. Así el mes es sobre todo de carácter económico, puesto que regula la actividad del trabajo de los campos y de la pesca. El mes ritual, por otra parte, es esencial para todo un conjunto de ceremonias que se desarrollan una sola vez en un ciclo mensual.

Esta incertidumbre sobre la delimitación de los meses ha permitido a los chinos crear en un cierto sentido los medio meses, dividiendo el año en veinticuatro secciones o “nudos” *(chieh)* esencialmente meteorológicos, cuyos nombres, a partir del 6 de

febrero, son: inicio de primavera, agua de lluvia, despertar de los insectos, equinoccio de primavera, pura limpidez, lluvia de semilla, inicio del verano, abundancia de granos, grano en la espiga, solsticio de verano, calor ligero, gran calor, inicio del otoño, fin del calor, escarcha blanca, equinoccio de otoño, escarcha fría, caída del hielo, inicio del invierno, pequeña nieve, gran nieve, solsticio de invierno, frío ligero, gran frío.

Finalmente, los meses a veces han estado en la base de un sistema de períodos fastos y nefastos. Entre los babilonios, durante las fiestas del año nuevo, el *akītu* (que duraba doce días como el ciclo de doce días que, en el calendario tradicional, abre el año en Europa: desde la Navidad hasta la Epifanía, la *twelfth night* inglesa), se celebraba el *zakmuk* «fiesta de las suertes», en el curso de la cual se sorteaba precisamente el carácter fasto o nefasto de cada uno de los doce meses del próximo año.

Entre los romanos el calendario juliano atribuía un significado de fasto y nefasto a los números impares («*gaudet impari numero deus*») y pares. A un mes fasto de treinta y un días; (a partir de enero) sucedía un mes nefasto de treinta días; el más nefasto —como se ha visto— era el mes de febrero, que tenía sólo veintiocho días, cifra que permanecía par —es decir, nefasta— también para los años bisiestos, gracias a la convención por la cual se evitaba nombrar el vigesimonoveno día.

En gran parte de Europa, mayo, mes pleno de retorno de la primavera, estuvo caracterizado por prácticas mágicas destinadas a festejar el renovarse de la naturaleza: árboles de mayo, designación de una *reina* o *hermosa* de mayo. En el siglo XVIII la iglesia hizo del mes de mayo el mes de María y de la virginidad, mes en el que no era conveniente casarse, evocando así el carácter nefasto que el mes de mayo tenía entre los romanos, sobre todo desde el punto de vista sexual.

Una variante del sistema de los meses fastos y nefastos se encuentra entre ciertos pueblos africanos que establecen una jerarquía entre los meses. Los guerés, por ejemplo, quienes piensan que «los mejores meses son los meses de trabajo» y colocan en primer lugar el mes de la primera lluvia, en el que se planta arroz, después de tres meses de estación seca.

Pero la jerarquía de los meses deriva sobre todo de su vinculación con las actividades económicas, sobre lo que se volverá. El mes, ligado sobre todo a la actividad rural, está adquiriendo un nuevo significado socioeconómico en los países en los que, des-

pués del pago mensual a los empleados, a los domésticos, a los arrendatarios, etc., se instaura la mensualización de los salarios obreros y de las cobranzas fiscales (por ejemplo en Francia).

6. *La semana*

La semana es la gran invención humana en el calendario. Es el descubrimiento de un ritmo que tiene siempre más peso en las sociedades desarrolladas contemporáneas. Pocos pueblos ignoran la semana. Es éste, con todo, el caso —como se ha visto— de ciertos pueblos africanos.

En la antigüedad los egipcios, los chinos, los griegos contaron en primera instancia por medio de décadas. La semana parece haber sido una invención de los hebreos, que en este caso, como en muchos otros ligados a la astronomía, tomaron en préstamo, en gran medida, de los caldeos. Aun cuando para éstos la cifra 7 era nefasta, se interesaban sin embargo por los siete astros móviles que habían descubierto y que llamaban planetas: la Luna (en realidad un satélite de la Tierra), del cual lunes; Marte, del cual martes; Mercurio, del cual miércoles; Júpiter, del cual jueves; Venus, del cual viernes; Saturno, del cual *saturday* en inglés (sustituido en las lenguas latinas por el día del *shabbāt*); el Sol (en realidad una estrella) del cual *sunday* y *Sonntag* respectivamente en inglés y alemán (mientras los pueblos mediterráneos han hecho de éste el día del Señor: domingo, *domenica, dimanche*).

De la semana se tiene testimonio en el Antiguo Testamento, con los siete días de la Creación en el *Génesis*. De los hebreos pasó a Grecia y a los alejandrinos, pero no se difundió en Occidente antes del siglo III d.C. Del Asia central la semana penetró en el Extremo Oriente, en China y luego en Japón, en la época de T'ang (siglos VII-IX d.C.).

El gran mérito de la semana es el de introducir en el calendario una interrupción regular del trabajo y de la vida cotidiana, un tiempo fijo de reposo y tiempo libre. Su periodicidad pareció adaptarse muy bien al ritmo biológico de los individuos y también a las necesidades económicas de la sociedad.

El día del reposo, en cuanto lleva todavía la impronta de las prescripciones religiosas que han hecho legítima la introducción de éstas, plantea ahora algunos problemas (prohibición de trabajar, prohibición de desarrollar ciertas actividades, no coincidencia del

día de reposo en las grandes religiones). Los hebreos habían establecido como día de reposo el sábado y han conservado este reposo del *shabbāt* que va desde el ocaso del viernes al del día siguiente. Los cristianos han trasladado el día de reposo al domingo, día de la resurrección de Cristo. Los musulmanes lo han anticipado al viernes, y comienza en el ocaso del jueves.

En las sociedades urbanas contemporáneas, el día de reposo tiende a transformarse en un fin de semana de dos días, el sábado y el domingo: el *week-end,* inaugurado por los ingleses, primera nación industrializada. Eso corresponde hoy a un fenómeno socioeconómico típico de los países desarrollados: la segunda casa en el campo para las familias acomodadas que habitan en ciudad.

La semana ha llegado a ser la articulación más importante del calendario, división artificial que se inserta fácilmente en los años y en los meses del calendario tradicional. Un astrónomo contemporáneo, miembro de una comisión de reforma del calendario actual, ha declarado haber descubierto en el curso de los trabajos de esta comisión la utilidad de un vínculo continuo en los problemas de cronología: este vínculo es la semana.

7. *El día y la noche*

El sistema del calendario está constituido esencialmente por el conjunto día (de veinticuatro horas en nuestro sistema actual) / semana / mes / año. A partir de éste se desarrolla una organización del tiempo diario que no es tema de este apartado. El día interesa aquí en tanto que célula mínima del tiempo del calendario. Jano Bifronte, con un rostro diurno y uno nocturno, del que el calendario no da explicación.

Como unidad mínima del calendario, hecha evidente por la experiencia, el día es un elemento fácilmente manipulable. Sobre él, por esa causa, más que sobre los años y sobre los meses, se ha ejercitado la manipulación religiosa del fasto y del nefasto. Entre los celtas, por ejemplo, cuyos sacerdotes tenían esencialmente la función de establecer y controlar el calendario, los druidas, como los irlandeses Cathba, enseñaban a sus discípulos las técnicas para determinar los días fastos y los nefastos. Un calendario romano prejuliano grabado sobre piedra, encontrado en Anzio, indica 109 días nefastos, 235 fastos y 11 mixtos. Si el derecho sobre el año pertenecía sobre todo al rey, el del día pertenecía sobre todo a los

sacerdotes. En Roma, por ejemplo, los augures podían remitir «a otro día» la consulta de los presagios de la que dependían las decisiones públicas más importantes.

El concepto de día, en tanto que evidente, también es siempre complejo. Los pueblos abures de Costa de Marfil tienen por ejemplo cinco términos para la palabra «día»: *ayen* el día de veinticuatro horas, *oyewe* para designar el día ligado a la noche, *alyen* para indicar el día en oposición a la noche, *étin* para hablar de una fecha o de un aniversario, *alié,* finalmente, para indicar la luminosidad diurna. Entre los baulés los días nefastos, en los que no se puede trabajar, no llevan el mismo nombre (día negro o *malo*) de los días fastos en los que se puede tocar la tierra (día hermoso o *gracioso*).

La otra ambigüedad del día es la de encerrar una parte de luz y una parte de sombra. Entre los aztecas, como puede verse en el *Codex Borbonicus,* cada día tiene un número de orden, una guía y dos divinidades cotidianas, una diurna y otra nocturna, acompañadas por dos pájaros. Entre ciertos pueblos africanos la noche está como excluida, expulsada por el día. Para los baulés el día comienza al alba y termina en el crepúsculo. El niño nacido después del ocaso del sol será llamado de acuerdo con el nombre del día siguiente. Entre los kulangos la palabra «día», *bireko,* significa también «sol» y está contrapuesta ciertamente a *dérégé* «noche».

En la *Teogonía* Hesíodo hace de la noche la madre de todos los males: «La Noche... engendró la Suerte odiosa, y la negra Kere, y la Muerte...» [vs. 211-12] y también Sarcasmo, Miseria, las Parcas, Némesis, Engaño, Vejez, Luto, Pena, etc.

El Occidente medieval, teniendo también extremo temor a la noche (cometer delitos o crímenes de noche constituía una circunstancia agravante), a veces ha contado los períodos de tiempo en noches antes que en días. Lo mismo hacían los antiguos germanos. La noche ha sido y es todavía el tiempo de algunas fiestas: la noche de Navidad, de Pascua, de San Juan...

Entre los pueblo, el equilibrio entre el día y la noche es considerado ideal. Se encuentra ya en el mito de los orígenes: «Al caer la noche, las dos hermanas se asustaron mucho; no sabían que el movimiento del Sol era regular y pensaron que Tsichtinako las había traicionado. Pero éste les explicó que no estaría siempre así y que el sol reaparecería al día siguiente en el este. "Cuando es de noche debéis reposar y dormir como hacíais cuando estabáis inmersas en la oscuridad". Tranquilizadas se durmieron y se

levantaron al día siguiente, felices por recibir al sol» [Sebag, 1971]. En el mito también son castigados los animales que rompen la alternancia del día y de la noche: la garza, el escarabajo, el coyote.

En la cultura popular ciertos días son individualizados. Eso es obvio para esos días cuyo significado está reforzado por la religión oficial, tales como el martes de carnestolendas o el miércoles de ceniza en el calendario cristiano, pero también días más tradicionales o folclóricos, tales como el lunes de fiesta del Occidente medieval, llamado «buen lunes» o, a partir del siglo XVI, *blaue Montag* «lunes azul» en las regiones germánicas.

El día de veinticuatro horas, que comienza a la 0 hora (medianoche), no se ha difundido todavía en todas partes. Entre numerosos pueblos (hebreos, musulmanes, africanos, etc.) el día va de un ocaso de sol al siguiente. Los calendarios de los pueblos que han adoptado el día del calendario juliano-gregoriano llevan todavía restos de la división que marca el pasaje de la luz a las tinieblas y viceversa; indica, en consecuencia, comúnmente la hora de elevarse y de ponerse del Sol. La civilización industrial todavía no ha logrado separar el día de veinticuatro horas del día natural con su doble rostro de luz y de sombra. Sin embargo, con los turnos continuados de ocho horas en ciertas fábricas y con el funcionamiento de algunos servicios durante las veinticuatro horas, la noche resulta como negada.

No hay que olvidar, finalmente, que entre ciertos pueblos el día es también hoy una fuente de inspiración para el nombre de los hijos. En Costa de Marfil, por ejemplo, los niños llevan muchas veces el nombre del día en el que nacieron. Entre los abés lo lleva el primer niño que sobrevive después de haber nacido otros muertos, entre los baulés se da el nombre del día del nacimiento, según un calendario ritual particular.

8. Los trabajos y las fiestas

Una función esencial del calendario es la de medir la dialéctica del trabajo y del tiempo libre, el entrelazarse de dos tiempos: el regular pero lineal del trabajo, más sensible a las mutaciones históricas, y el cíclico de la fiesta, más tradicional aunque siempre permeable a las mutaciones de la historia. Se ha tenido ya ocasión de poner de relieve los vínculos con los dos sistemas, por

otra parte enlazados con frecuencia, de los trabajos y de las fiestas.

Entre los aztecas, los calendarios reproducidos sobre manuscritos conllevan a menudo un calendario de las fiestas fijas. Por ejemplo, el Códice Ixtlilxóchtil de la Biblioteca Nacional de París contiene un calendario ritual de las ceremonias anuales celebradas en el teocali de Tenochtitlán.

Bajo los Shang, en China, el año civil y el agrícola coincidían y *nien* significaba al mismo tiempo «año» y «recolección»: las fiestas de la recolección eran también las fiestas de fin de año. Marcel Granet ha descrito felizmente el desenvolvimiento del año en el calendario chino al ritmo de los trabajos rurales: «El año agrícola se abría en el primer mes de primavera, cuando los animales en letargo comenzaban a dar las primeras señales del despertar y los peces se dejaban observar saliendo hasta el hielo hecho más sutil por el viento del Este; se preparaban entonces los arados y los campesinos se asociaban en parejas. En el segundo mes las golondrinas que habían regresado señalaban el equinoccio, los peces renacían, la oropéndola cantaba, se sabía entonces que las primeras lluvias se avecinaban, y rápidamente se iba a trabajar la tierra y a sembrar. El arco iris reaparecía, el trueno alborotaba de nuevo, millares de animales surgían juntos saliendo de la tierra, la abulilla descendía sobre las moreras: era el tiempo de preparar los enrejados para los gusanos de seda...» Y concluye: «En el tiempo en el que se escribieron los rituales, las observaciones de los campesinos sirvieron para ilustrar sabios calendarios de base astronómica, que luego fueron presentados como emanados de la sabiduría de los príncipes, del mismo modo que se admitía que "la próspera fortuna de los trabajadores de los campos" era un efecto de la virtud del señor» [Granet, 1929].

Entre los kulangos de Costa de Marfil, donde la misma palabra *oroko* designa el año y el campo, con frecuencia las fiestas están estrechamente ligadas al ciclo de los cultivos, como las fiestas propiciatorias de la nueva batata y del mijo nuevo.

Este calendario de los trabajos, en el que predomina la economía rural, parece consagrado en el tiempo cíclico del eterno retorno. Es con todo sensible a la lenta evolución de la economía y de las técnicas. En el antiguo calendario romano prejuliano se ha podido individualizar una estratificación arcaica de divinidades y de fiestas de origen itálico con influencias etruscas en la que predominan las divinidades de la cría y de los cultivos: Liber, dios de

la generación (17 de marzo); Ceres, diosa del crecimiento de la vegetación (15 de abril); en mayo Pales que velaba sobre las manadas, Róbigo que mantenía el tizón lejos de las espigas, Flora que hacía prosperar los cereales; en agosto, Conso que reponía los graneros y Ops, la abundancia. El año terminaba el 15, 17 y 19 de diciembre al llamado de Conso y de Ops que hacían de marco a Saturno que presidía las orgías de fin de año. Hay allí, sin embargo, una estratificación que evoca una época «en la que la agricultura ha tomado netamente ventaja sobre la crianza», y es el ciclo de los *Cerealia,* de los *Parilia,* de los *Vinalia,* de los *Robigalia,* de los *Floralia* (ciclo de abril-comienzos de mayo). El ciclo de los *Ambarvalia,* de finales de mayo, protegía los campos con una procesión a lo largo de sus perímetros, etc. Se trata de un ciclo del calendario en el que se expresan también el estilo económico y la mentalidad religiosa de un pueblo. Jean Bayet [1957] ha observado que los antiguos latinos no se inspiraban en la «patética mitología (griega) de Perséfone, del grano seco que desaparece para renacer milagrosamente», sino que se contentaban con organizar la abundancia rural.

He aquí, en un incunable editado en Lyon en el año 1485, (*Le Propriétaire des choses,* de Bartolomé de Glanville) el ciclo de las obras y de los días:

Enero, mira el año pasado y el que viene
Febrero, el mes más duro en el que la vida se modera
Marzo, en el que comienzan los trabajos de la viña
Abril, aparecen las primeras flores
Mayo, «el tiempo es hermoso y amoroso»
Junio, los trabajos
Julio, la siega
Agosto, la cosecha
Setiembre, la siembra
Octubre, la vendimia
Noviembre, se echan bellotas a los cerdos
Diciembre, se mata el puerco gordo

En la antigua Francia «las ceremonias del calendario encuentran fácil sistematización en el ámbito de las estaciones: ciclo de Carnaval y Cuaresma a fin del invierno, de Pascua y de mayo en primavera, de San Juan en el solsticio de verano, del otoño, de los doce días (de Navidad a la Epifanía) en invierno» [Belmont, 1973, pág. 67].

Sobre el persistir de las creencias ligadas a la lenta historia de las técnicas y de las mentalidades y sobre la presión que ejercen en el sentido de un conservadurismo del calendario, o bien sobre la permeabilidad del calendario a las grandes evoluciones históricas, conviene ser cautos y prudentes. Por ejemplo, Nicole Belmont no cree en la continuidad entre las fiestas del calendario céltico y las del calendario cristiano, mientras que Claude Gaignebet [1974] está convencido de esto y piensa poder demostrarlo.

La experiencia realizada por Jack Chen en una aldea china de Honan durante la revolución cultural es instructiva. Los campesinos daban escasa importancia al calendario solar oficial y al Primero de año del 1º de enero, y continuaban en cambio preparando los festejos para el Primero de año lunar tradicional, que caía el 6 de febrero en 1970 y el 27 de enero en 1971. Observaban la fiesta de la luz y del esplendor del 5 de abril, conmemoración tradicional de los antepasados. Su calendario encerraba siempre los veinticuatro «nudos» solares, las nueve novenas de aplacamiento del frío, las tres decenas del tiempo cálido en la época de la tigresa de otoño y finalmente la fiesta de Primero de año lunar. Pero una fiesta de familia de tres días había sustituido para el Primero de año la precedente quincena festiva y había también desaparecido del todo la fiesta de mediados de otoño, ligada al pago de las rentas y de las deudas abolidas.

La larga duración y la adaptación del calendario testimonian la existencia de una historia lenta pero no inmóvil de las sociedades, también en sus aspectos ligados al orden natural.

9. *Más allá del año: era, ciclo, siglo*

Fuera del sistema esencial día / semana / mes / año (común a toda la humanidad) sabios y gobernantes han sentido necesidad de mirar más lejos, de dominar más largamente el tiempo del calendario.

El calendario reclama sólo una fecha de principios de año, pero la historia y todos los actos y documentos que exigen una datación plantean el problema de la fecha del tiempo oficial de inicio. Este punto fijo del que inicia la numeración de los años introduce en el calendario un elemento lineal. Esto conduce a una idea de evolución positiva o negativa: progreso o decadencia. El punto fijo es la *era,* que es también el sistema de datación del

tiempo a partir de una era dada y en definitiva el tiempo mismo. Las eras son generalmente acontecimientos considerados fundadores, creadores, con valor más o menos mágico. Hasta los revolucionarios franceses consideraron un «talismán» el inicio de la nueva era que querían instaurar. Tales acontecimientos son a veces míticos, a veces históricos.

En el año 260 a.C. fue fijado en la antigua Grecia el origen de la datación en el 776 a.C., fecha en la que comenzaron a ser conservados los registros donde estaban anotados los nombres de los vencedores de los juegos olímpicos. En el siglo I a.C. los romanos adoptaron el cómputo de Varrón según el cual la fundación de Roma, origen de los tiempos romanos, habría tenido lugar en el 753 a.C.

Cuando los cristianos estuvieron en condiciones de expresar su punto de vista adoptaron en primer lugar la era de los mártires o era de Diocleciano, que comenzaba en el 284. En el 532 un monje, Dionisio el Menor, no tolerando ver el nombre del perseguidor Diocleciano ligado a los nuevos tiempos y teniendo en cuenta la imposibilidad de los cristianos de entenderse sobre la fecha de la creación del mundo, propuso hacer iniciar la era cristiana en el nacimiento de Cristo, que situaba en el año 753 de Roma. Su propuesta fue adoptada poco a poco en toda la cristiandad y hoy la era cristiana es la más usada en el mundo.

Los musulmanes comienzan su era en la fecha de la huida de Mahoma de la Meca a Medina, el 16 de julio de 622. Es la Egira (la huida).

Más recientemente, la revolución francesa por trece años y el fascismo italiano por veintiuno impusieron en Francia y en Italia dos eras que subrayaban la voluntad de una renovación fundamental. Sin embargo mientras en el primer caso, pese a las referencias inconscientes a sucesos franceses, existe la aspiración o, como fuere, la esperanza de fundar una era para todos los pueblos, la era fascista permanecía, en cambio, cerrada en el más estrecho nacionalismo.

Muchos pueblos han insertado un tiempo cíclico en el interior de su tiempo lineal. Este tiempo es generalmente sacro, ritual, en todo caso religioso. Los griegos han contado mediante períodos de cuatro años que separaban dos celebraciones de juegos olímpicos: las olimpíadas. Los romanos contaron a veces por lustros, período de cinco años que separaban las ceremonias purificadoras que ofrecían los censores, al dejar sus cargos, sobre el campo de Mar-

te. Los aztecas tenían ciclos de cincuenta y dos años, el «siglo indígena», el *xiuhmolpilli* «vínculo de los años». En el último día del último año de tal ciclo se debe encender el fuego nuevo a medianoche; en caso contrario el mundo perecerá en un gran cataclismo. Entre los budistas existe, como se ha visto, un ciclo zodiacal de doce años. Ciertos pueblos africanos tienen ciclos de siete años, por ejemplo, entre los abidjies, el dios Miesi, muy poderoso, es venerado cada siete años. Entre los baulés cada siete años se saca la máscara de la pantera *(Goli)*. Existía también una ceremonia que tenía lugar cada setenta años y que consistía en demoler todas las moradas de una generación. Entre los dogones de Malí, ceremonias análogas se repiten cada sesenta años.

El tiempo de los ciclos es en apariencia un tiempo circular. Eso es particularmente evidente entre los aztecas que representan el ciclo de cincuenta y dos años sobre calendarios circulares y entre los indios que poseen también calendarios circulares. Pero el tiempo lineal, por lo demás, se apodera de este tiempo circular. En Grecia las Olimpíadas estaban ordenadas como para formar una sucesión de tiempos. Entre los antiguos mejicanos (como por ejemplo en el *Codex Telleriano-Remensis* de la Biblioteca Nacional de París) al lado de un calendario de las fiestas fijas, un *tonalámatl* (es decir un calendario ritual y divinatorio que comporta el ciclo de doscientos sesenta días subdivididos en veinte grupos de trece y el ciclo de los cincuenta y dos años), se observa una cronología que describe, año a año, los grandes acontecimientos de la historia azteca.

La gran conquista en materia de unidad del calendario superior al año es el siglo, período de cien años. La palabra latina *saeculum* era aplicada por los romanos a períodos de duración variable, a menudo ligada a la idea de una generación humana. Los cristianos, también conservando la palabra en su antigua acepción, le dieron el sentido derivado de vida humana, vida terrena, en oposición al más allá. Pero en el siglo XVI ciertos historiadores y eruditos tuvieron la idea de dividir los tiempos en fracciones de cien años. La unidad era bastante larga, la cifra 100 simple, la palabra conservaba el prestigio del término latino, con todo, necesitó tiempo para imponerse. El primer siglo en el que se aplicaron verdaderamente el concepto y la palabra fue en el XVIII; siguiendo esta cómoda noción abstracta, debía imponer su tiranía a la historia. Todo debía entonces colarse en este molde artificial, como si los siglos estuviesen dotados de una existencia, tuvieran una unidad,

como si las cosas cambiaran de un siglo a otro. Para los historiadores el sentido de la verdadera duración histórica debía pasar a través de la destrucción de esta dominación del siglo.

Pero el siglo (quizá preparado en el medievo por el *jubileo* del 1300, celebrado por primera vez por el papa Bonifacio VIII y anunciado en su origen cada cincuenta años) favoreció todo un renovarse de conmemoraciones: los *centenarios*, que pueden tener múltiplos. El siglo es el instrumento útil de una humanidad que cada vez más domina porciones cada vez más amplias del tiempo y de la historia.

10. Historia y calendario

Se ha constatado o advertido en todo momento que el calendario es el resultado de un diálogo complejo entre naturaleza e historia. Es ahora el momento de resumir la acción de la historia sobre el calendario, agregando alguna consideración suplementaria.

El calendario, órgano de un tiempo que siempre vuelve a comenzar, sigue paradójicamente a la institución de una historia cronológica de acontecimientos. A la fecha, año y posiblemente también mes y día, se aferran los hechos. En el libro-almanaque europeo y sobre todo francés, a partir del siglo XVII y sobre todo del XVIII la historia se hace cada vez más importante, interrumpiendo «la monotonía de las predicciones astrológicas».

La historia de los almanaques y de los calendarios es una historia de reyes y de grandes personajes, de héroes y ante todo de héroes nacionales. En los siglos XVII y XVIII Turenne está representado a menudo en los almanaques franceses. Es también una historia novelesca y anecdótica. Geneviève Bollème, en su estudio sobre un almanaque francés del siglo XVII [1969] concluye observando que si recurrimos a nuestro compendio mnemónico de la historia, se constata que los personajes recordados son pobres y que su elección está todavía lejos de estar guiada por motivos de orden científico. Haría falta estudiar más de cerca la elección de los acontecimientos recordados, estos curiosos caprichos debidos al azar así como también las omisiones, los sobreentendidos. Y gracias al "Messager boiteux", en la Francia del siglo XVIII se afirma la dimensión histórica del almanaque.

En la antigüedad el calendario ha sido el sostén de un desenvolvimiento de la historia en el cuadro anual: es el tiempo de los

anales que se encuentra, en forma ilustrada, en ciertos calendarios aztecas. Hoy, curiosamente, el año encuentra en parte su rol de cuadro de referencia de la historia. Las grandes enciclopedias publican un panorama de los principales hechos del año anterior: el *Book of the Year* de la *Encyclopaedia Britannica*, la *Universalia* de la *Encyclopaedia Universalis*.

Si en el pasado el calendario ha mezclado pequeña y gran historia siguiendo una lógica que los actuales historiadores refutan, hoy, en cambio, el mismo calendario —sobre todo si tiene en cuenta las fiestas— puede ofrecer, en su doble forma de sistema y de objeto, a los historiadores etnólogos o etnohistoriadores aquella historia de lo cotidiano, de la cultura material, de la fiesta por medio de la cual buscan renovar su disciplina. Historia de los tiempos y ritmos diversos, ya lineal, ya repetitiva, que llega a ser la de nuestro tiempo.

11. La cultura de los calendarios y de los almanaques

Hasta aquí se ha hablado del calendario sobre todo como sistema. Es oportuno ocuparse de éste ya en cuanto objeto. Se trata de un objeto eminentemente cultural, un campo privilegiado de encuentro entre cultura popular y cultura docta. Aquí se hablará sobre todo del calendario y del almanaque francés, basándose en los trabajos de John Grand-Carteret y de Geneviève Bollème.

Los calendarios y los almanaques han dado origen a obras de valor muy variado. En el medievo los calendarios aparecen en las miniaturas y en las esculturas; concebidos por la colectividad, se convierten en la diversión costosa de los grandes señores y de los ricos burgueses en condiciones de adquirir obras miniadas. Bajo Luis XIV magníficos calendarios estampados, preciosamente grabados, tienen tiradas notables y son vendidos por sus autores. Algunos son llevados como regalo al exterior por los embajadores y cónsules reales, uso no diferente de aquel de los emperadores chinos que regalaban calendarios a los vasallos para recordarles su propio poder sobre el tiempo y el pago de los tributos.

Al comenzar el siglo XV se producen calendarios volantes con el procedimiento de la xilografía. Estos contienen indicaciones astronómicas del cómputo y están estampados en negro y rojo, con pequeñas viñetas alegóricas sobre cada mes, a menudo en forma de medalla. Tienen particular éxito en Alemania, donde están

decorados con guardas de extrema riqueza y fantasía, con personajes curiosamente adornados. En Francia son usados por la propaganda real, sobre todo en gloria de Luix XIV, bajo forma histórica, militar, política. Expresan, sin embargo, también la contestación: un almanaque de 1653, publicado por confraternidades de artesanos, denuncia «la pobreza y la miseria». Sobre un almanaque de 1662 se ven, junto a grandes señores, animales que hablan. Un pájaro dice: «Todo se pagará»; un ánade: «¿Cuándo? ¿Cuándo? ¿Cuándo?»; un gallo: «Debemos tanto»; un carnero: «Jamás». También sobre los almanaques se efectúa la polémica en torno del sistema de Law. En éstos puede seguirse la evolución de la cultura y del gusto del siglo XVIII: de las «luces» al «rococó».

La revolución francesa desarrolla el almanaque. Lo invaden símbolos y alegorías revolucionarias: la libertad, la igualdad, la justicia, la ley, el genio de la República, etc. Allí están celebradas las grandes víctimas de la contrarrevolución como Marat, o bien los héroes, como el joven Barras. Allí también encuentra lugar la inspiración antigua. En el tiempo del imperio triunfan los calendarios de estudio, de medio formato, estampados sobre dos hojas, pegados sobre cartón. Están decorados con pequeños motivos diversos, muy raramente con retratos de Napoleón y de la emperatriz. Durante la restauración está el confícto entre los almanaques monárquicos y los bonapartistas. En 1818 salen los almanaques de los carteros. La monarquía de julio ve aparecer los calendarios para colgar en las paredes, con ilustraciones: los misterios de París, de Robert Macaire; allí encuentra sitio la actualidad y, en especial, la guerra de Argelia. Los almanaques se hacen también utilitarios: se publican allí los horarios de las diligencias, de los barcos de vapor, de los autobuses. La fantasía encuentra sus derechos: se pintan calendarios sobre el cuerpo de personajes. En la segunda mitad del siglo, el almanaque pierde terreno frente a la agenda de bolsillo. En el siglo XX la fotografía le restituye parte del antiguo éxito.

Geneviève Bollème ha mostrado cómo los almanaques estuvieron de acuerdo con los libros sagrados. Biblia y calendario son el alimento cultural del pueblo. El primer almanaque fue impreso en Alemania en1455; con un almanaque de peluqueros tienen inicio en 1464 los almanaques de las corporaciones; en 1471 hace su aparición el almanaque anual. En el siglo XVII la literatura popular de divulgación recoge y difunde los almanaques.

Provisto de signos, de figuras, de imágenes, el almanaque se

dirige a los analfabetos y a los que leen poco. Recoge y ofrece un saber para todos: astronómico, con los eclipses, los cuartos de luna; religioso y social, con las fiestas y especialmente las fiestas de los santos que dan lugar a los aniversarios en el seno de las familias; científico y técnico con consejos acerca de los trabajos agrícolas, la medicina, la higiene; histórico, con las cronologías, los grandes personajes, los acontecimientos célebres o anecdóticos; utilitario, con las recurrencias de las ferias, las llegadas y las partidas de los correos; literario, con anécdotas, fábulas, cuentos; y finalmente astrológico.

En su forma popular interesa sobre todo al pastor y al campesino. En 1491 sale la obra maestra del almanaque: *Le Gran calendrier compost des bergers*. Es un «vasto calendario de la vida humana» y «ofrece las grandes estructuras de la actividad humana». Así calendario y almanaques son sitios privilegiados de encuentro entre cultura docta y cultura popular. Por un lado, el saber popular en el terreno meteorológico, médico, narrativo alcanza a los ciudadanos y a los literatos; por el otro, la ciencia de los doctos penetra en los ambientes populares. Esto no sucede sólo en Europa: por ejemplo, en la China de los Sung una compilación popular, compuesta en el 1222 y hecha de citas de otras obras, es además un calendario, un manual de botánica y un libro de recetas farmacéuticas.

En particular los calendarios y los almanaques transmiten, conservan y difunden un saber de tipo astrológico que en las actuales sociedades evolucionadas conoce un nuevo extraordinario favor. Reaparece con auge el calendario zodiacal: los horóscopos se afirman, se difunden y arrasan. En Occidente están fundados sobre el día del nacimiento. En Extremo Oriente sobre el año; aquí son vendidos en miles de ejemplares en las puertas de los templos, en las tiendas, por las calles. Por ejemplo, *The Japanese Fortune Calender,* editado por primera vez en 1965, iba en 1976 por la vigesimotercera reimpresión. Para darse cuenta del carácter de esta producción, por otra parte no muy diferente de la occidental correspondiente, basta leer los siguientes consejos: «El mejor matrimonio para una persona del año del dragón sería con una persona nacida en el año del topo, de la serpiente, del mono o del gallo. Como segunda alternativa quedarían los nacidos en el año de la tigresa, del caballo, de la oveja o del cerdo. Una bancarrota sería el matrimonio con los nacidos en el año del perro».

12. Los calendarios utópicos

A pesar de sus éxitos, los hombres no siempre se contentan con asegurarse un control sobre el tiempo por medio de calendarios utilitarios. Tienen allí también encerrados sus sueños y sus esperanzas, muchas veces hasta la quimera y la utopía.

Ha existido al menos un gran calendario utópico que ha funcionado durante un cierto tiempo: el calendario revolucionario. Inspirado en la naturaleza, en la historia y en la razón, magnífica construcción a la que nada le ha faltado a no ser las sólidas bases de la tradición sobre la que todo calendario debe injertarse.

Utopía retomada por Michelet en un texto sorprendente de 1869 con el título *Ce que je rêvais dans l'Eglise d'Engelberg* (publicado en el suplemento literario, número 44, del *Figaro,* 29 de octubre de 1892): «En cuanto a libretos, el almanaque sería un excelente medio de educación. Bastaría sustituir el viejo calendario, lo que tiene de confuso y a menudo absurdo, por el calendario que diera los verdaderos santos, especialmente los de la Patria. Una página para cada uno, no sería ni larga ni difícil de recordar. Quisiera que la mayor parte de estas vidas fuese escrita por plumas jóvenes, de ánimos ingenuos, dotados de esa simplicidad que sólo permite hablar al pueblo. Si yo hiciese este almanaque, entre los santos cristianos tomaría sólo aquellos que han tenido un rol positivo en la historia de la humanidad, que han servido a la causa del progreso. Continuaría así a través de las edades, sin interrupción, la serie de patrones que cada uno, a su elección, podría imitar. *¡Imitar!* Jamás esta palabra habría sido más apropiada y más fecunda de resultados inmensos, durables, desde el punto de vista de la educación religiosa y cívica del pueblo, y de todos. Pero, ¿en qué orden disponer estos santos del deber, del heroísmo, de la devoción? ¿En qué mes, por ejemplo, situar a Marco Aurelio, para la antigüedad? ¿Y a Turgot, para los tiempos modernos?... ¿Elegiría por siglos, por naciones? Puesto que este nuevo almanaque, el primero verdaderamente educativo, podría convenir al mundo entero.»

Utopía del calendario fijo concebido en 1849 por Auguste Comte, con trece meses iguales de veintiocho días seguidos por un día blanco, cada mes de cuatro semanas y todos idénticos. El día blanco será el comienzo del año, el 29 de diciembre: única fantasía en medio del más monótono de los calendarios que, no contento de violar las tradiciones más legítimas, se funda sobre el núme-

ro trece que los astrónomos y quienes miden el tiempo desaconsejan formalmente a causa de su inadaptación aritmética.

En torno a la idea del calendario universal (que sería también un calendario perpetuo) gravitan muchos proyectos y estudios, individuales o colectivos, en el seno de numerosas comisiones. Uno de los intentos más recientes ha sido en 1930 el de Elisabeth Achelis bajo el patronazgo de la World Calendar Association, con sede en Nueva York, que continúa haciendo amplia publicidad en todas las lenguas. El calendario mundial propuesto comporta doce meses de treinta y treinta y un días y un día intercalable el primero de año. Este proyecto, que lleva como subtítulo «La matemática pura en la vida cotidiana», pretende adaptar el calendario tradicional «a las exigencias de la vida moderna»; eso se declara de acuerco con la naturaleza y la religión, y ofrece una imagen simbólica que sería de la ciudad ideal del Apocalipsis. El tono de la presentación une el misticismo al racionalismo, pero la mención del Apocalipsis no es el único elemento que hace pensar en la utopía.

Se sabe que la multiplicidad de calendarios, aun cuando suscita una creciente confusión por parte de las naciones que se encuentran empeñadas en una organización internacional siempre más desarrollada, constituye sin embargo un obstáculo a la adopción de un calendario universal que presupondría una «noche del 4 de agosto» de los particularismos supérstites en el campo de la medida y del control del tiempo.

La reforma juliana, la reforma gregoriana, las reformas chinas están para mostrar que una reforma del calendario es posible y que puede aportar innegables progresos. Pero el calendario emplea a los hombres y las sociedades en todos los aspectos de sus vidas y, en primer lugar, en su historia individual y colectiva. Una reforma del calendario, para tener éxito, debe ante todo respetar la historia, porque el calendario es historia.

CAPITULO III

DOCUMENTO/MONUMENTO

1. Los materiales de la memoria colectiva y de la historia

La memoria colectiva y su forma científica, la historia, se aplican a dos tipos de materiales: los documentos y los monumentos.

En efecto, lo que sobrevive no es el complejo de lo que ha existido en el pasado, sino una elección realizada ya por las fuerzas que operan en el desenvolverse temporal del mundo y de la humanidad, ya por aquellos que se han ocupado del estudio del pasado y de los tiempos pasados, los historiadores.

Tales materiales de la memoria pueden presentarse bajo dos formas principales: los monumentos, herederos del pasado, y los documentos, elección del historiador.

La palabra latina *monumentum* está vinculada a la raíz indoeuropea *men* que expresa una de las funciones fundamentales de la mente *(mens)*, la memoria *(memini)*. El verbo *monere* significa «hacer recordar», de donde «avisar», «iluminar», «instruir». El *monumentum* es un signo del pasado. El monumento, si se remonta a los orígenes filosóficos, es todo lo que puede hacer volver al pasado, perpetuar el recuerdo (por ejemplo los acontecimientos escritos). Cuando Cicerón habla de los «*monumenta huius ordinis*» [*Philippicae*, XIV, 41] indica los acontecimientos conmemorativos, vale decir, los decretos del senado. Pero desde la antigüedad romana el *monumentum* tiende a especializarse en dos sentidos: 1) una obra de arquitectura o de escultura con fin conmemorativo: arco de triunfo, columna, trofeo, pórtico, etc.; 2) un monumento funerario destinado a transmitir el recuerdo de un campo en el que la memoria tiene un valor particular, la muerte.

Las características del monumento son las de estar ligado a la capacidad —voluntaria o no— de perpetuar de las sociedades his-

tóricas (es un legado a la memoria colectiva) y de remitir a testimonios que son sólo en mínima parte testimonios escritos.

El término latino *documentum,* derivado de *docere* «enseñar», ha evolucionado hacia el significado de «prueba» y está ampliamente usado en el vocabulario legislativo. En el siglo XVII se difunde en el lenguaje jurídico de Francia la expresión *titres et documents* y el sentido moderno de testimonio histórico data solamente del siglo XIX. El significado de la «carta justificatoria», sobre todo en el campo policíaco, que ha tomado por ejemplo en italiano, demuestra el origen y la evolución del término. El documento que, para la escuela histórica positivista de fines del siglo XIX y de principios del XX, será el fundamento del hecho histórico, si bien es el resultado de una elección, de una decisión del historiador, parece presentarse de por sí como prueba histórica. Parece poseer una objetividad que se contrapone a la intencionalidad del monumento. Por lo demás, se afirma esencialmente como un testimonio escrito.

A finales del siglo XIX Fustel de Coulanges pudo ser tomado como un válido testimonio de cómo documento y monumento se han transformado para los historiadores. Los dos términos se encuentran por ejemplo en las clásicas páginas del primer capítulo de *La monarchie franque* [1888, págs. 29, 30, 33]: «Leyes, cartas, fórmulas, crónicas e historias, es preciso haber leído todas estas categorías de documentos sin haber omitido ninguno de éstos, ni siquiera uno... En el curso de estos estudios nos encontraremos con muchas opiniones modernas que no se basan sobre *documenti;* deberemos ser capaces de afirmar que no están conformes a ningún texto, y por esta razón no creemos poder adherirnos a ellas. La lectura de los *documenti* luego no nos serviría de nada si se la hiciese con ideas preconcebidas... Su única habilidad [del historiador] consiste en extraer de los *documenti* todo lo que contienen y en no agregarles nada que allí no esté contenido. El mejor historiador es aquel que se mantiene lo más próximo posible a los textos».

Es claro que para Fustel, como para la mayor parte de los hombres embebidos de espíritu positivista, vale: documento = texto. A esta historia fundada sobre documentos que se imponen por sí, Fustel de Coulanges contrapone el espíritu y la realización de la historia erudita alemana; espíritu y realización que están expresados, por ejemplo, en los «*Monumenta Germaniae historica*», signados, según él, no por el sello de la ciencia, sino por el del patriotismo.

Se puede entonces hablar del triunfo del documento sobre el monumento. Lento triunfo. Cuando a finales del siglo XVII Mabillon publica su *De re diplomatica* (1681), fundamento de la historia «científica» que permitirá utilizar críticamente el documento y en un cierto sentido lo creará, se trata todavía sólo de monumento.

Cuando en 1759 el inspector general de las finanzas del rey de Francia, Silhouette, decide crear un depósito general de derecho público y de historia —que se convertirá luego en el Cabinet des Chartes— y confía la dirección de éste al abogado y publicista Jacob-Nicolas Moreau, historiógrafo de Francia, éste escribe: «He iniciado, sobre los *monumenti* de mi depósito, la historia de nuestra constitución y de nuestro derecho público... nuestro derecho público, una vez fundado sobre hechos y *monumenti* reconocidos estará más que nunca al reparo de las vicisitudes que produce el arbitrio» [París, Bibliothèque Nationale, Collection Moreau, nº 283, fol. 33; véase Barret-Kriegel, 1978]. El inspector general Bertin, sucesor de Silhouette, escribe al rey Luis XVI: «La historia y el derecho público de una nación se basan sobre *monumenti*» [Collection Moreau, n. 309, fol. 102].

En el informe del 10 de marzo de 1837 a Guizot, Thierry escribe todavía: «Así la colección de los *monumenti* de la historia del Tercer Estado debe en un cierto sentido poner a luz las raíces más profundas y más vivas de nuestro actual orden social... Porque realiza uno de los más sentidos deseos de las grandes mentes históricas del *Settecento*... que veían en los *monumenti* de la legislación municipal la fuente más segura y más auténtica de nuestro antiguo derecho consuetudinario» [1837, pág. 28].

El término *monumenti* será todavía usado corrientemente en el siglo XIX para las grandes colecciones de documentos. El ejemplo más célebre es el de los *Monumenta Germaniae historica*, editados de 1826 en adelante por la sociedad fundada en 1819 por Karl von Stein para la publicación de las fuentes del medievo alemán.

En Turín salen, a partir de 1836, por decisión del rey Carlos Alberto, los *Monumenta historiae patriae*. A partir de allí, poco a poco, en las diversas provincias italianas se imprimen colecciones de *monumenti* : los *Monumentos de historia patria de las provincias modenesas* desde 1861, los *Monumentos históricos concernientes a las provincias de la Romagna* desde 1869, los *Monumentos históricos*, publicados por la Real Diputación véneta de historia patria desde 1876, los *Monumentos históri-*

cos compilados por la Sociedad napolitana de historia patria, desde 1881.

Sin embargo, apartándose de un complejo de palabras (*pruebas, instrumentos, testimonios,* etc.) que intentaban vincular los nuevos métodos de la memoria colectiva y de la historia al deseo de tener pruebas científicas por un lado (el bolandista Daniel van Papenbroeck, pionero como Mabillon de la crítica histórica en la segunda mitad del siglo XVII, había recomendado el estudio de las viejas cartas *ad historicam probationem,* «como prueba histórica») y a la renovación de la legislación y del derecho por otro («esta ciencia», escribía Bertin a Luix XVI [Collection Moreau, nº 309, fol. 102], «depende de la de la legislación»), el término «documento» se había situado en primer plano.

Desde 1791 Bréquigny y La Porte du Theil publican el primer volumen de los *Diplomata, chartae, epistolae, leges aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia...*

Chateaubriand, profeta de una nueva historia, escribirá en el prefacio de los *Etudes historiques* (1831): «Los antiguos concebían la historia de modo distinto de nosotros... libres de aquellas enormes lecturas por las que tanto la fantasía cuanto la memoria quedan aplastadas, tenían pocos documentos para consultar» [citado en Ehrard y Palmade, 1964, pág. 190].

En Francia sale en 1835 la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France.* Los *Documentos de historia italiana* son publicados por la Real Diputación sobre los estudios de historia patria para las provincias de Toscana, de Umbría y de las Marcas, desde 1867; los *Documentos para servir a la historia de Sicilia,* publicados por la Sociedad siciliana para la historia patria, salen desde 1876. En la historiografía institucional de todos los países europeos se encuentran en el *Ottocento* las dos series paralelas de monumentos (en declinación) y de documentos (en gran expansión).

2. *El siglo XX: del triunfo del documento a la revolución documental*

El documento triunfa con la escuela positivista. Tal triunfo, lo ha dicho bien Fustel de Coulanges, coincide con el texto. De ahora en adelante cualquier historiador que trate de historiografía o de la profesión de historiador recordará que es indispensable recurrir al documento.

En el prefacio a la obra colectiva *L'histoire et ses méthodes,* Samaran, enunciando los principios del método histórico, afirma: «No hay historia sin documentos» [1961, pág. XII].

En el curso de la Sorbona de 1945-46 sobre la historiografía moderna (retomado en la obra póstuma *La naissance de l'historiographie moderne*) Lefebvre afirmaba también: «No hay relato histórico sin *documentos*» y precisaba: «Por consiguiente, si los hechos históricos no han sido registrados en documentos o grabados o escritos, tales hechos se han perdido» [1971, pág. 17].

Sin embargo, si el concepto de documento no era modificado, se enriquecía y ampliaba el contenido de éste. Al comenzar el documento era sobre todo un texto. También Fustel de Coulanges sentía el límite de esta definición. En una clase dictada en 1862 en la universidad de Estrasburgo había dicho: «Allí donde a la historia le faltan los monumentos escritos sucede que ésta pide a las lenguas muertas sus secretos... Debe escrutar las fábulas, los mitos, los sueños de la fantasía... Donde ha pasado el hombre, donde ha dejado alguna impronta de su vida y de su inteligencia, allí está la historia» [ed. 1901, pág. 245].

Los fundadores de la revista *Annales d'histoire économique et sociale* (1929), pioneros de una nueva historia, han insistido en la necesidad de ampliar la noción de documento: «La historia se hace con documentos escritos, por cierto. Cuando existen. Pero se la puede hacer, se la debe hacer sin documentos escritos, si no existen. Con todo esto que la ingeniosidad del historiador le consiente utilizar para producir su miel si le faltan las flores acostumbradas. Incluso con las palabras. Signos. Paisajes y tejas. Con las formas del campo y de las hierbas. Con los eclipses de luna y las arremetidas de los caballos de tiro. Con las pericias sobre piedra hechas por los geólogos y con los análisis de metales hechos por los químicos. En suma, con todo eso que, perteneciendo al hombre, depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, demuestra la presencia, la actividad, los gustos y los modos de ser del hombre. Quizá, toda una parte, y la más fascinante, de nuestro trabajo de historiadores, ¿no consiste propiamente en el esfuerzo continuo de hacer hablar las cosas mudas, de hacerles decir lo que solas no dicen sobre los hombres, sobre las sociedades que las han producido, y de constituir finalmente esta vasta red de solidaridad y de ayuda recíproca que suple la falta del documento escrito?» [Febvre, 1949, ed. 1953, pág. 428].

Y Bloch, por su parte, en la *Apologie pour l'histoire ou*

métier d'historien [1941-1942]: «Sería una gran ilusión imaginar que a cada problema histórico corresponde un tipo único de documentos, especializado para ese uso... ¿Qué historiador de las religiones se abstendría de consultar los tratados de teología o las colecciones de himnos? El lo sabe bien: las imágenes pintadas o esculpidas sobre los muros de los santuarios, la disposición y el adorno de las tumbas pueden decirle sobre las creencias y las sensibilidades muertas, al menos tanto como muchos escritos».

También Samaran desarrolla la afirmación citada arriba: «No hay historia sin documentos», con esta precisión: «El término "documento" es tomado en el sentido más amplio, documento escrito, ilustrado, transmitido mediante el sonido, la imagen o de cualquier otro modo» [1961, pág. xii].

Pero esta ampliación del contenido del término «documento» ha sido sólo una etapa hacia la irrupción del documento ocurrida a partir de los años 1960 y que la ha llevado a una verdadera *revolución documental* [véase Glénisson, 1977].

Es una revolución a la vez cuantitativa y cualitativa. El interés de la memoria colectiva y de la historia ya no se cristaliza exclusivamente sobre los grandes hombres, los acontecimientos, la historia que transcurre de prisa, la historia política, diplomática, militar. Esta ahora se ocupa de todos los hombres, comporta una nueva jerarquía más o menos supuesta de documentos, coloca por ejemplo en primer plano para la historia moderna el registro parroquial que conserva para la memoria a todos los hombres [véase cómo ha sido utilizado de manera pionera como documento de base por Goubert, 1960, y el valor científico que le ha sido reconocido por Chaunu, 1974, págs. 306 y sigs.]. El registro parroquial, en el que están consignados, parroquia por parroquia, los nacimientos, los matrimonios y los muertos, representa el ingreso en la historia de las «masas durmientes» e inaugura la era de la documentación de masas.

Pero esta dilatación de la memoria histórica habría ciertamente permanecido en estado de intención, de bravura individual de algún historiador que uniese capacidad de trabajo y espíritu innovador dentro del sistema artesanal tradicional de emplear el documento, si casi en el mismo tiempo no se hubiera producido una revolución tecnológica, la de la calculadora electrónica.

De la confluencia de las dos revoluciones nace la *historia cuantitativa* que pone en discusión la noción de documento y el modo de usarlo. Deseada en primer lugar por los historiadores de

la economía, obligados a tomar como documentos de base las series de cifras o de datos numéricos [véase Marczewski, 1961], de allí introducida en la arqueología [véase Gardin, 1971], y en la historia de la cultura [véase por ejemplo Furet y Ozouf, 1977], la historia cuantitativa desarrolla el valor del documento. «El documento, el dato, ya no existen por sí mismos, sino en relación con la serie que los precede y los sigue; el suyo es un valor relativo que se ha de convertir en objetivo y no en vínculo con una inaferrable entidad "real"» [Furet, 1974, págs. 47-48].

La intervención de la calculadora comporta una nueva periodización en la memoria histórica: ahora sucede un corte fundamental en el momento en que se pueden formar series [sobre la historia seriada, entre sus numerosos escritos, véase Chaunu, 1972]; se tiene, de ahora en adelante una edad preestadística y una cuantitativa. Pero es preciso observar que si ese corte corresponde a un grado de diferencia de las sociedades históricas en relación con el realce estadístico —indiferencia o deficiencia en los cotejos del número de éste, atención siempre mayor y más precisa de aquél— la historia cuantitativa, como demuestra la arqueología, puede atravesar alegremente esta frontera histórica. En efecto, la historia cuantitativa no es ni una revolución puramente tecnológica, ni la consecuencia de la importancia asumida por el número en la historia. Ella no está impuesta ni por la calculadora ni por el pasado. Como observa Glénisson, en el *Ottocento* al comienzo estaba el documento, hoy al comienzo está el problema. Es una «revolución de la conciencia historiográfica» [Furet, 1974, pág. 53].

La revolución documental tiende también a promover una nueva unidad de información: en el lugar del hecho que conduce al acontecimiento y a una historia lineal, a una memoria progresiva, privilegia el dato, que lleva a la serie y a una historia discontinua. Se convierten en necesarios nuevos archivos en los que el primer puesto está ocupado por el corpus, la cinta magnética. La memoria colectiva se valoriza, se organiza en patrimonio cultural. El nuevo documento es almacenado y manejado en los bancos de datos. Se presenta una nueva ciencia que está todavía en sus primeros balbuceos y que debe responder contemporáneamente a las exigencias de la calculadora y a la crítica de su siempre creciente influencia sobre la memoria colectiva.

3. *La crítica de los documentos: hacia los documentos/monumentos*

No debemos conformarnos con esta constatación de la revolución documental y con una reflexión crítica sobre la historia cuantitativa de la que éste es su aspecto más espectacular. Recogido por la memoria colectiva y transformado en documento de la historia tradicional («en la historia todo comienza con el gesto de *poner aparte,* de reunir, de transformar en "documentos" ciertos objetos catalogados de otro modo», como escribe Certeau [1974, I, pág. 20]) o transformado en *dato* en los nuevos sistemas de montaje de la historia seriada, el documento debe ser sometido a una crítica más radical.

Iniciada en el medievo, consolidada al principio del Renacimiento, enunciada por los grandes eruditos del *Seicento,* puesta a punto por los historiadores positivistas del *Ottocento,* la crítica del documento tradicional ha sido sustancialmente una investigación de la autenticidad. Perseguía los falsos y, por consiguiente, atribuía una importancia fundamental a la datación.

El alto medievo fabrica, sin tener por ello mala conciencia, falsos documentos, falsos estatutos, falsos textos canónicos, pero desde el siglo XII en adelante la Iglesia, y más en particular la curia romana (sobre todo bajo el pontificado de Alejandro III y de Inocencio III), emprende la lucha contra los falsos y los falsarios. Un paso importante se cumple cuando el famoso humanista florentino Lorenzo Valla demuestra, mediante argumentos filológicos y en respuesta a la consulta de Alfonso el Magnánimo, rey de Aragón y de Sicilia, en su tratado *De falso credito et ementita Constantini donatione declamatio* (1440), que la famosa donación de Constantino, con la cual el emperador habría obsequiado al papa el Estado pontificio, es falso. La *Declamatio* fue publicada sólo en 1517 por el amigo de Lutero, Ulrich von Hutten.

Se ha puesto en evidencia la importancia fundamental del *De re diplomatica* (1681) de Mabillon. A esta obra es preciso añadir —no obstante las polémicas corteses que le contrapusieron— la publicación emprendida por los jesuitas de los textos hagiográficos en los «Acta Sanctorum». Luego el padre Héribert Roswey (Rosweyde), muerto en 1629, el padre Jean Bolland (que dará nombre a la Sociedad de los bolandistas, 1596-1665) y sobre todo el padre Daniel van Papenbroeck (Papebroch) que al inicio del tomo II de abril de los «Acta Sanctorum» en 1675 publicó una

disertación «sobre el discernimiento de lo verdadero y de lo falso en los viejos pergaminos» [véase Tessier, 1961]. Bloch pudo escribir: «En aquel año —1681, el año de la publicación del *De re diplomatica,* una gran fecha en la historia del espíritu humano— fue definitivamente fundada la crítica de los documentos de archivo» [1941-42].

Pero los fundadores de los «Annales» iniciaban una crítica en profundidad de la noción de documento. «Los historiadores son pasivos, muy a menudo, frente a los documentos, y el axioma de Fustel (la historia se hace con los textos) termina otorgándoles un sentido deletéreo», afirmaba Lucien Febvre [1933, ed. 1953, pág. 86] quien lamentaba no ya la falta de sentido crítico en los historiadores, que practicaban todos, más o menos, la crítica de los documentos puesta a punto por la Ecole des Chartes y la historia positivista del *Ottocento,* sino el hecho de que se pusiese en discusión el documento en cuanto tal. Así también Marc Bloch habría escrito: «A pesar de lo que a veces parecen creer los principiantes, los documentos no satan a la vista, aquí o allá, por efecto de quién sabe qué inescrutable deseo de los dioses. Su presencia o su ausencia, en un fondo archivístico, en una biblioteca, en un terreno, dependen de causas humanas que no escapan enteramente al análisis, y los problemas planteados por su transmisión, así como no son sólo ejercicios para técnicos, tocan ellos mismos en lo íntimo de la vida del pasado, porque lo que de ese modo se encuentra en juego es nada menos que el pasaje del recuerdo a través de las sucesivas generaciones» [1941-1942]. Pero era preciso avanzar.

Ya Paul Zumthor había abierto el camino a nuevos vínculos entre documento y monumento. Considerando un pequeñísimo número de textos, los más antiguos en lengua francesa (siglos VIII-IX), ha propuesto una distinción entre los monumentos lingüísticos y los simples documentos. Los primeros responden a un intento de edificación, «en el doble significado de elevación moral y de construcción de un edificio», mientras que los segundos responden «sólo a las necesidades de la intercomunicación corriente» [1960, pág. 8]. Confrontando los textos latinos y los testimonios en lengua vulgar de la época, Paul Zumthor casi ha identificado escrito y monumento: «Lo escrito, el texto es más a menudo *monumento* que *documento*». Pero más adelante admite «que ha habido monumentos a nivel de expresión vulgar y oral» y que han existido «tradiciones monumentales orales» [*ibid.*, pág. 6]. Lo que distingue la lengua monumental de la lengua documental es

«aquella elevación, aquella verticalidad» que la gramática confiere a un documento transformándolo en monumento. En consecuencia, la lengua vulgar, mantenida provisionalmente sobre el plano documental, se transformará sólo poco a poco en «francés monumental» [*ibid.*, pág. 17]. Por otra parte dos observaciones de Zumthor nos conducen al centro del problema. «El futuro "francés" ha sido identificado como una entidad lingüística particular en la medida en que es pasado... según la necesidad del verdadero derecho del soberano, al estado monumental». E incluso: «El testimonio del mayor número de monumentos, de los más antiguos y de los más explícitos, nos revela cuánto debía influir sobre la toma de conciencia lingüística, ocurrida en el alto medievo, la revolución política que operaba entonces en los reinos más orgánicos de la Romanía: Galia merovingia, España visigoda, Lombardía» [*ibid.*, pág. 13].

Así Paul Zumthor descubría lo que cambia el documento en monumento, su utilización por parte del poder. Pero dudaba en saltar el foso y en reconocer en todo documento un monumento. No existe un documento objetivo, inocuo, primario. La ilusión positivista (que, bien entendido, era producida por una sociedad cuyos gobernantes tenían interés en que las cosas anduvieran así), que veía en el documento una prueba de buena fe, a condición de que fuese auténtico, puede muy bien encontrarse en el nivel de los datos mediante los cuales la actual revolución documental tiende a sustituir los documentos.

La concepción del documento/monumento es entonces independiente de la revolución documental y tiene, entre otros fines, el de evitar que esta revolución, también necesaria, se transforme en un elemento diversivo y distraiga al historiador de su deber principal: la crítica del documento —cualquiera que sea— en cuanto monumento. El documento no es una mercancía estancada del pasado; es un producto de la sociedad que lo ha fabricado según los vínculos de las fuerzas que en ellas retenían el poder. Sólo el análisis del documento en cuanto documento permite a la memoria colectiva recuperarlo y al historiador usarlo científicamente, es decir, con pleno conocimiento de causa.

Michel Foucault ha planteado la cuestión en duros términos. Ante todo declara que los problemas de la historia se pueden resumir en una sola palabra: «el proceso al *documento*» [1969]. Y de ahí recuerda: «El documento no es el feliz instrumento de una historia que sea en sí misma y a pleno derecho *memoria;* la historia

es una cierta manera que una sociedad tiene de dar estatuto y elaboración a una masa documental de la que no se separa» [*ibid.*].

Deduce de esto la definición de revolución documental en profundidad y la nueva tarea que se presenta al historiador: «La historia, en su forma tradicional, se dedicaba a "memorizar" los *monumenti* del pasado, a transformarlos en *documenti* y a hacer hablar a aquellos vestigios que, en sí mismos, no son enteramente verbales, o dicen tácitamente cosas diversas de aquella que dicen explícitamente; hoy, en cambio, la historia es la que transforma los *documenti* en *monumenti*, y que, allí donde se descifraban los vestigios dejados por los hombres y se descubría en negativo lo que habían sido, presenta un conjunto de elementos que es preciso luego aislar, reagrupar, volver pertinentes, poner en relación, construir en conjunto» [*ibid.*].

Así, como en un tiempo la arqueología tendía a la historia, «podría decirse, jugando un poco con las palabras, que actualmente la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento» [*ibid.*].

Tomaré como ejemplo de una actitud nueva en las confrontaciones del documento, asumido como monumento, el estudio de Monique Clavel-Lévèque *Les Gaules et les Gaulois* [1974] que se vincula más bien al neomarxismo y no hace referencia a Foucault. Por cierto el documento analizado aquí es un documento literario, la descripción de las Galias y de los galos en la *Geografía* de Estrabón [IV, 58 - V, 25], pero es considerado como un texto «científico», objetivo, una descripción. Mediante una «completa asunción del discurso considerado en las condiciones concretas en el que fue producido» que comporta una cantidad de lecturas, recurriendo preferentemente a análisis estructuralistas, Monique Clavel-Lévèque desmonta, desestructura el documento, poniendo en evidencia su carácter de monumento. Una oposición fundamental ayer/hoy revela que en las Galias todo va mejor después que han pasado al benéfico dominio de Roma. Un estudio de las citas de los ríos demuestra que tales citas están vinculadas a una estructura subyacente, un discurso subterráneo que con la aproximación ríos - vías de navegación - transportes - mercancías ← producciones, desarrollo, conquista, tiende en la práctica a subrayar también aquí el carácter ventajoso que tuvo para las Galias la conquista romana. La descripción del habitante de la Galia, trazada sobre todo en relación con la naturaleza y la guerra, está estructurada de modo tal que ponga en relieve una especie de «buen salvaje» al

que los romanos han llevado la civilización, que él recoge bien y demuestra aceptar.

Así Monique Clavel-Lévèque revela con su análisis que el documento está compuesto de elementos que «funcionan como "inconsciente cultural", que desarrollan una parte determinante, e intervienen para orientar un estudio, un conocimiento, un modo de presentar a los galos que está... profundamente anclado a las luchas y a las realidades imperialistas del momento» [1974, pág. 90].

Tal resultado ha podido alcanzarse sólo porque la autora ha considerado su documento como un monumento del que es preciso encontrar, mediante una crítica interna, las condiciones de producción histórica y de allí, su inconsciente intencionalidad.

Permítaseme finalmente recordar la llamada a una revisión de la noción de documento presentado por Pierre Toubert y por mí al centésimo Congreso Nacional de las Sociedades de Cultura Francesas celebrado en París en 1975 [véase Le Goff y Toubert, 1977, págs. 38-39].

El medievalista (y, podría agregarse, el historiador) a la búsqueda de una historia total debe pensar en la verdadera y auténtica noción de documento.

La intervención del historiador que escoge el documento, extrayéndolo del montón de datos del pasado, prefiriéndolo a otros, atribuyéndole un valor de testimonio que depende al menos en parte de la propia posición en la sociedad de su época y de su organización mental, se injerta sobre una condición inicial que es incluso menos «neutra» que su intervención. El documento no es inocuo. Es el resultado ante todo de un montaje, consciente o inconsciente, de la historia, de la época, de la sociedad que lo han producido, pero también de las épocas ulteriores durante las cuales ha continuado viviendo, acaso olvidado, durante las cuales ha continuado siendo manipulado, a pesar del silencio. El documento es una cosa que queda, que dura y el testimonio, la enseñanza (apelando a su etimología) que aporta, deben ser en primer lugar analizados desmistificando el significado aparente de aquél. El documento es monumento. Es el resultado del esfuerzo cumplido por las sociedades históricas por imponer al futuro —queriendo o no queriéndolo— aquella imagen dada de sí mismas. En definitiva, no existe un documento-verdad. Todo documento es mentira. Corresponde al historiador no hacerse el ingenuo. Los medievalistas que tanto han trabajado por elaborar una crítica —siempre útil,

por cierto— de lo falso, deben superar esta problemática porque cualquier documento es al mismo tiempo verdadero —comprendidos, y tal vez ante todo, los falsos— y falso, porque un monumento es, en primer lugar, un disfraz, una apariencia engañosa, un montaje. Es preciso ante todo desmontar, demoler ese montaje, desestructurar esa construcción y analizar las condiciones en las que han sido producidos esos documentos-monumentos.

Ahora este desmontaje del documento-monumento no puede exigirse sirviéndose de una sola técnica de crítica histórica. Con el fin de encontrar los falsos, la diplomática, siempre más perfeccionada, siempre más inteligente, siempre más útil —lo repetimos— es suficiente. Pero no está en condiciones —de cualquier modo que sea no está en condiciones por sí sola— de explicar el significado de un documento/monumento como es un cartulario. Producto de un centro de poder, de una señoría, casi siempre eclesiástica, un cartulario debe ser estudiado desde perspectivas económica, social, jurídica, política, cultural, espiritual, pero sobre todo en cuanto instrumento de poder. Se ha dicho justamente que un cartulario constituía un conjunto de pruebas para sostener los derechos. Es preciso ir más allá. Es el testimonio de un poder polivalente, y al mismo tiempo lo crea.

Además de estas múltiples maneras de aproximarse a un documento, a fin de que éste transmita una contribución a una historia total, es importante no aislar los documentos del conjunto de los monumentos de los que forman parte. Sin desvalorizar el texto que expresa la superioridad no de su testimonio sino del ambiente que lo ha producido, monopolizando un instrumento cultural de gran peso, el medievalista debe recurrir al documento arqueológico, sobre todo a aquel que entra en el método estratigráfico, al documento iconográfico, a las pruebas que suministran métodos avanzados como la historia ecológica que se exige a la fenomenología, a la dendrología, a la palinología: todo aquello que permite descubrir fenómenos en su medio (la semántica histórica, la cartografía, la fotografía aérea, la foto-interpretación) es particularmente útil.

El nuevo documento, ampliado más allá de los textos tradicionales, transformado —allí donde la historia cuantitativa es posible y pertinente— en dato, debe ser tratado como un documento/monumento. De aquí la urgencia por elaborar una nueva doctrina capaz de transferir este documento/monumento desde el campo de la memoria al de la ciencia histórica.

BIBLIOGRAFIA

Abrams, Ph.
1971 Sociology and history, en *Past and Present, 52,* 118-25.
1972 The sense of the past and the origins of sociology, ibíd. 55, 18-32.
1980 History, sociology, historical sociology, ibíd., 87, 3-16.
Adams, B.
1893 *The Law of Civilisation and Decay; an Essay of History*, Londres - Nueva York, Sonnenschein and Macmillan.
Adams, H. B.
1884 New Methods of Study in History, en *Johns Hopkins University Studies in History and Political Science,* II, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Alessio, F. P.
1957 *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Milán, Ceschina.
Alexander, H. B.
1916 *North American Mythology*, Boston, Jones.
Allegra, L y Torre, A.
1977 *La nascita della storia sociale in Francia. Dalla Comune alle "Annales"*, Turín, Fondazione Luigi Einaudi.
Althaus, P.
1922 *Die letzen Dinge; Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, Bertelsmann.
Althusser, L.
1964 *Montesquieu; la politique et l'histoire*, París, Presses Universitaires de France.
Althusser, L. y Balibar, E.
1965 *Lire Le Capital*, París, Maspero.
Amin, S.
1973 *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, París, Minuit.
Antoni, C.
1957 *Lo storicismo*, Turín, Eri.
Ariès, Ph.
1977 *L'homme devant la mort,* París, Seuil.
1980 *Un historien du dimanche,* París, Seuil.
Arnaldi, G.
1963 *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano,* Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
1966 Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia, en *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I Congresso internazionale*

della Società italiana di storia del diritto, Florencia, Olschki, págs. 293-309.

1974 La storiografia come mezzo di liberazione dal passato, en F. L. Cavazza y S. R. Graubard (comps.) *Il caso italiano, Italia anni '70,* Milán, Garzanti, págs. 553-62.

Arnold, K.

1974 Geschichtswissenschaft und elektronische Datenverarbeitung, en Th. Schieder (comp.), Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft, en *Historische Zeitschrift,* supl. 3, págs. 98-148.

Aron, R.

1938a *Introduction à la philosophie de l'histoire; essai sur les limites de l'objectivité historique,* París, Gallimard.

1938b *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'historie,* París, Vrin, 1964[3].

1961a *Dimensions de la conscience historique,* París, Plon.

1961b Unité et pluralité des civilisations, en R. Aron (comp.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee,* París-La Haya, Mouton, págs. 37-46.

1961c (comp.) *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee,* París - La Haya, Mouton.

1969 *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité,* París, Calmann-Lévy.

Assorodobraj, N.

1967 Le rôle de l'histoire dans la prise de consciene nationale en Afrique occidentale, en *Africana Bulletin, 7,* 9-47.

Atlan, H.

1972 Conscience et désirs dans des systèmes auto-organisateurs, en Morin y Piattelli Palmarini, 1974, págs. 449-65.

Aubenque, P.

1968 "Aristote", en *Encyclopaedia Universalis,* París, Encyclopaedia Universalis France, 1968-75, vol. II.

Aubert, R.

1952 *Le pontificat de Pie IX (1846-1878),* París, Bloud et Gay.

Augé, M.

1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression,* París, Flammarion.

1979 *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie,* París, Hachette.

Aygoberry, P.

1979 *La question nazie. Les interprétations du national-socialisme, 1922-1975,* París, Seuil.

Backès-Clément, C.

1974 *Claude Lévi-Strauss, ou La structure et le malheur,* París, Seghers.

Baczko, B.

1978 *Lumières de l'utopie,* París, Payot.

Bairoch, P.

1963 *Révolution industrielle et sous-développement,* París, Sedes.

Balandier, G.
1965 *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, París, Hachette.
1974 *Anthropo-logiques*, París, Presses Universitaires de France.
Balbi, G.
1974 La storiografia genovese fino al secolo XV, en *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaelo Morghen*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
Barbagallo, C.
1924 *Il tramonto di una civiltà o la fine della Grecia antica*, Florencia, Le Monnier.
Baron, H.
1932 Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento, en *Historische Zeitschrift*, CXLVII, I, 5-20.
Barraclough, G.
1955 *History in a Changing World*, Oxford, Blackwel.
1978 *Main Trends in History*, Nueva York, Holmes and Meier.
Barret-Kriegel, B.
1978 Les historiens et le pouvoir, XVII^e-XVIII^e siècles, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXXIII, n. 2.
Barthes, R.
1954 *Michelet par lui-même*, París, Seuil.
[1964-65] L'ancienne rhétorique, aide-mémoire, en *Communications, 16* (1970), 172-229.
1967 Le discours de l'histoire, en *Information sur les sciences sociales*, VI, *4*, 65-75.
Basadre, J.
1973 *El azar en la Historia y sus límites*, Lima, Ediciones P. L. V.
Baudelaire, Ch.
1863 Le peintre de la vie moderne, en *Le Figaro*, 26 y 29 de noviembre, 3 de diciembre.
Baumann, H.
1936 *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlín, Reimer, Andrews und Steiner.
1955 *Das doppelte Geschlecht; ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlín, Reiner.
Bautier, A.-M.
[1975] Tipologie des ex-voto mentionnés dans les textes antérieurs à 1200, en *Actes du 99^e Congrès National Des Sociétés Savantes*, vol. I, París, Secrétariat d'Etat aux Universités, 1977, págs. 237-82.
Bautier, R. -H.
1961 Les archives, en Ch. Samaran (comp.), *L'historie et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard.
Bayet, J.
1957 *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París, Payot.
Bazin, J.
1979 La production d'un récit historique, en *Cahiers d'études africaines, XIX, 73-76, 435-83.*

Beer, S. H.
1963 Causal explanation and imaginative re-enactment, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, *1*, 6-29.
Beglar, P.
1975 Historia del mundo y Reino de Dios, en *Scripta Theologica*, VII, 285-307.
Belmont, N.
1973 *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, París, Flammarion.
Bénichou, P.
1977 *Le temps des prophéties. Doctrines de l'âge romantique*, París, Gallimard.
Benveniste, E.
1959 Les relations de temps dans le verbe francais, en *Bulletin de la Société de Linguistique*, LIV, fasc. I; reproducido en *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, págs. 237-50.
1965 Le langage et l'expérience humaine, in *Diogène*, *51*, 3-13.
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit.
Benz, E.
1934 *Ecclesia spiritualis. Kirkenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, Kohlhammer.
1956 "Creator spiritus": die Geistlehre des Joachim von Fiore, en *Eranos-Jahrbücher*, XXV, 285-355.
Berdjaev, N.
1923 Smysl istorii; opyt filosofii čelovečeskoj sud'by, Berlín, Obelisk.
Berger, G.
1964 *Phénoménologie du temps et prospective*, París, Presses Universitaires de France.
Bergson, H.-L.
1896 *Matière et mémoire*, París, Alcan.
Bernheim, E.
1918 *Mittelalterliche Zietanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tübingen, Mohr; Aalen, Scientia Verlag, 1964.
Berque, J.
1970 *L'Orient second*, París, Gallimard.
1974 *Langages arabes du présent*, París, Gallimard.
Berveiller, M.
1971 "Modernismo", en *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI; París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 138-39.
Bierwisch, M. y Heidolph, K. E.
1970 (comps.) *Progress in Linguistics; a Collection of Papers*, La Haya, Mouton.
Birbaum, N.
1958 Luther et le millenarisme, en *Archives de sociologie des religions*, II, *5*.
Blake, C.
1959 Can History be Objective?, en P. Gardiner (comps.), *Theories of History*, Glencoe, Ill, Free Press.
Bleeker, C. J.
1963 *The Sacred Bridge; Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden, Brill

Bloch, E.
1921 *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Munich, Wolff.
1972 *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Francfort del Meno, Suhrkamp.
Bloch, M.
1911 Blanche de Castille et les serfs du Chapitre de Paris, en *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, XXXVIII, págs. 224-72; reproducido en *Mélanges historiques*, París, Sevpen, 1963.
1924 *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Estrasburgo, Istra.
[1941-42] *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, París, Colin, 1949.
Bodin, J.
1572 *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, París, Martinus Juvenis, 1572[2].
Bogart, L.
1968 *The Age of Television*, Nueva York, Ungar, 1968[3].
Bois, G.
1978 Marxisme et histoire nouvelle, en Le Goff, Chartier y Revel, 1978, págs. 375-93.
Bolens, J.
1971 Introduction, en Sebag, 1971.
Bollack, J. y otros
1971 *La lettre d'Epicure*, París, Minuit.
Bollème, G.
1969 *Les Almanachs populaires aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Essai d'histoire sociale*, París - La Haya, Mouton.
Bonaparte, M.
1939 L'inconscient et le temps, en *Revue française de psychanalyse*, XI, 61-105.
Borst, A.
1969 *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten*, Constanza, Universitätsverlag.
Botero, G.
1589 *Della ragion di Stato*, Ferrara, Baldini; Turín, Utet, 1948.
Bourdieu, P.
1965 *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, París, Minuit.
1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit.
Bousquet, G. -H.
1967 Le hasard. Son rôle dans l'histoire des sociétés, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXII, *1-3*, 419-28.
Bouvier, J.
1969 *Initiation au vocabulaire et aux mécanismes économiques contemporains*, París, CDU-SEDES.
Braudel, F.
1958 Histoire et sciences sociales. La longue durée, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XIII, *4*, 725-53; reproducido en *Ecrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, págs. 41-83.

1966 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, París, Colin.*
1967 *Civilisation matérielle et capitalisme,* París, Colin.
1969 *Ecrits sur l'histoire,* París, Flammarion.

Brincken, A. D. von den
1957 *Studien zur lateinische Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising,* Düsseldorf, Triltsch.

Bringuier, J. -C.
1977 (comp.) *Conversations libres avec Jean Piaget,* París, Laffont.

Brown, P.
1967 *Augustine of Hippo,* Londres, Faber.

Brunot, F.
1905 *Histoire de la langue française dès origines à 1900,* París, Colin.

Bucaille, R. y Pesez, J. M.
1978 "Cultura materiale", en *Enciclopedia,* vol. 4., Turín, Einaudi, págs. 271-304.

Bucher, B.
1977 *La sauvage aux seins pendants,* París, Hermann.

Budge, E. A. y King, L. W.
1902 *Annals of the Kings of Asyria,* Londres, British Museum.

Bultmann, R.
1954 Zur Frage der Entmythologisierung, en *Theologische Zeitschrift,* IX.
1957 *History and Eschatology,* Edimburgo, University of Edinburgh Press.

Buonaiuti, E.
1931 *Gioacchino da Fiore; i tempi, la vita, il messaggio,* Roma, Collezione meridionale editrice.

Burguière, A.
1980 "Anthropologie historique", en *Encyclopaedia Universalis,* Organum-Corpus, tomo I, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 157-70.

Burke, P.
1969 *The Renaissance Sense of the Past,* Londres, Arnold.
1976 Tradition and Experience: the Idea of Decline from Bruni to Gibbon, en *Daedalus, 2,* 137-52.

Bury, J. B.
1920 *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth,* Londres, Macmillan.

Butterfield, H.
1973 "Historiography", en Ph. P. Wiener (comp.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas,* vol II, Nueva York, Scribner's, págs. 464-98.

Callot, E.
1962 *Ambiguïtés et antinomies de l'histoire et de sa philosophie,* París, Rivière.

Campori, M.
1892 (comp.) *Corrispondenza tra L. A. Muratori e G. W. Leibniz,* Módena, Vincenzi e Nipoti.

Cantimori, D.
1945 Appunti sullo "storicismo", en *Società,* I, *1-2;* reproducido en *Storici e*

storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico, Turín, Einaudi, 1978², págs. 495-535.
1966 Storia e storiografia in Benedetto Croce, en *Terzo Programma, 2,* 15-24; ibíd, págs. 397-409.
1971 *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico,* Turín, Einaudi.

Capitani, O.
1979 *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi,* Bolonia, Il Mulino.

Caquot, A.
1974 Les enfants aux chevaux blancs, en *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech,* París, Presses Universitaires de France.

Carcopino, J.
1930 *Virgile et le mystère de la IVe Eglogue*, París, L'Artisan du livre.

Carr, E. H.
1961 *What Is History?,* Londres, Macmillan.

Cassirer, E.
1932 *Die Philosophie der Aufklärung,* Tubinga, Mohr.

Cecchi, O.
1974 (comp.) *La ricerca storica marxista in Italia*, Roma, Editori Riuniti.

Cedronio, M. y otros
1977 *Storiografia francese di ieri e di oggi,* Nápoles, Guida.

Certeau, M. de
1970 Faire de l'histoire, en *Recherches de science religieuse,* LVIII, 481-520.
1974 L'opération historique, en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire,* I. *Nouveaux problèmes,* París, Gallimard, págs. 3-41.
1975 *L'écriture de l'histoire,* París, Gallimard.

Chabod, F.
1927 Uno storico tedesco contemporaneo: Federico Meinecke, en *Nuova Rivista Storica,* XI, 592-603; reproducido en *Lezioni di metodo storico,* Bari, Laterza, 1972, págs. 257-78.
[1943-47] *L'idea di nazione,* Bari, Laterza, 1974⁴.
1952 Croce storico, en *Rivista storica italiana,* LXIV, págs. 473-530; reproducido en *Lezioni di metodo storico,* Bari, Laterza, 1972, págs. 179-253.

Changeux, J.-P.
1972 Discussion, de J.-P. Changeux y A. Danchin, Apprendre par stabilisation sélective de synapses en cours de développement, en Morin y Piatelli Palmarini, 1974, págs. 351-57.

Chartier, Ch.
1978 Révolution, en Le Goff, Chartier y Revel, 1978, págs. 494-98.

Châtelet, F.
1962 *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce,* París, Minuit.

Chaunu, P.
1972 Un nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau, en *Mélanges offerts à Fernand Braudel,* Tolosa, Privat, tomo II.
1974 *Histoire science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne,* París, CDU-SEDES.

Chesneaux, J.
1976 *Du passé faisons table rase? A propos de l'histoire et des historiens,* París, Maspero.
Chesneaux, J. y Boardman, P.
1962 Millenary Aspects of the Tai-ping Rebellion (1851-1854), en S. L. Thrupp (comps.), *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study,* La Haya, Mouton.
Chesnut, G. F.
1978 *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius,* París, Beauchesne.
Childe, V. G.
1953 *What Is History?*, Nueva York, Schuman.
Childs, B. S.
1962 *Memory and Tradition in Israel*, Londres, SCM Press.
Christensen, A.
1936 *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique,* París, Geuthner.
Cioranescu, A.
1971 Utopie: cocagne et âge d'or, en *Diogène,* LXXV.
Clanchy, M. T.
1979 *From Memory to Written Record. England 1066-1307,* Londres, Arnold.
Clavel-Lévèque, M.
1974 Les Gaules et les Gaulois, pour une analyse du fonctionnement de la Géographie de Strabon, en *Dialogues d'histoire ancienne, I,* 75-93.
Cocchiara, G.
1956 *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore,* Turín, Einaudi.
Cohn, N.
1957 *The Pursuit of Millennium*, Londres, Secker and Warburg.
Collingwood, R. G.
[1932] *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946.
Comte, A.
1848 *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*, París, Mathias.
Condominas, G.
1965 *L'exotique est quotidien,* París, Plon.
Corcella, A.
1984 *Erodoto e l'analogia*, Palermo, Sellerio.
Cordoliani, A.
1961 Comput, chronologie, calendriers, en Ch. Samaran (comp.) *L'histoire et ses méthodes,* en *Encyclopédie de la Pléiade,* vol. XI, París, Gallimard, págs. 37-51.
Couderc, P.
1946 *Le calendrier,* París, Presses Universitaires de France.
Courcelle, P.-P.
1948 *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, Hachette; nueva ed. París, Etudes Augustiniennes 1964[3].
Cracco, G.
1970 Il pensiero storico di fronte ai problemi del comune veneziano, en A. Pertusi (comp.), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI,* Florencia, Olschki, págs. 45-74.

Crocco, A.
1960 *Gioacchino da Fiore, la piú singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano,* Nápoles, Edizione Empireo.
Croce, B.
1915 *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie,* Tubinga Mohr.
1938 *La storia come pensiero e come azione,* Bari, Laterza.
Crubellier, M.
1961 *Introduction générale à l'oeuvre d'Arnold Toynbee,* París - La Haya, Mouton, págs. 8-16.
Cullmann, O.
1946 *Christus und die Zeit,* Zurich, EVZ.
1965 *Heil als Geschichte. Heilgeschichtliche Existenz in Neuen Testament,* Tubinga, Mohr.
Curtius, E. R.
1948 *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter,* Berna, Francke.
Dahl, N.-A.
1948 Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif, en *Studia Theologica,* I, *4,* 69-95.
Dainville, F. de
1954 L'enseignement de l'histoire et de la géographie et la "ratio studiorum", en *Studi sulla Chiesa antica e sull'Umanesimo. Analecta gregoriana,* LXX, 427-54
Daniélou, J.
1953 *Essai sur le mystère de l'histoire,* París, Seuil.
Daniélou, J. y Marrou, H.
1963 *Nouvelle histoire de l'Eglise,* I. *Des origines à saint Grégoire le Grand (604),* París, Seuil.
Daumas, F.
1965 *La civilisation de l'Egypte pharaonique,* París, Arthaud.
Debbins, W.
1965 Introducción a R. G. Collingwood, *Essays in the Philosophy of History,* Austin, University of Texas Press.
De Felice, E.
1957 Problemi di aspetto nei piú antichi testi francesi, en *Vox Romanica,* XVI, 1-51.
Delevoy, R. L.
1965 *Dimensions du XX^e siécle, 1900-1945,* Ginebra, Skira.
Della Volpe, G.
1969 *Logica come scienza storica,* Roma, Editori Riuniti.
Del Monte, A.
1950 Istoriografia fiorentina dei secoli XII e XIII, en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano,* LXII, 175-282.
Demarne, P. y Rouquerol, M.
1959 *Ordinateurs électroniques,* París, Presses Universitaires de France.
Descartes, R.
[1628] Regulae ad directionem ingenii, en *Opuscula posthuma, physica et mathematica,* Amsterdam, Blaeu 1701.

Deshayes, J.
1969 *Les civilisations de l'Orient ancien*, París, Arthaud.
Desroche, H.
1969 *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, París - La Haya, Mouton.
Detienne, M.
1967 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero.
1974 Le mythe, en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire, III. Nouveaux objets*, París, Gallimard, págs. 56-75.
Diaz, F.
1958 *Voltaire storico*, Turín, Einaudi.
Dibble, V. K.
1963 Four Types of Inference from Documents to Events, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, 2, 203-21.
Diehl, E.
1936-42 (comp.) *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 vols. y *Supplementum*, Leipzig, Teubner, $1936\text{-}42^2$.
Diels, H. y Kranz, W.
1951 (comp.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, Weidmann, 1951^6.

Djaït, H.
1974 *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, París, Seuil.
Dodd, Ch. H.
1935 *The Parables of the Kingdom*, Londres, Nisbet.
1936 *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, Hodder and Stoughton.
Dodds, E. R.
1951 *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Cal., University of California Press.
1973 *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press.
Do-Dinh, P.
1958 *Confucius et l'humanisme chinois*, París, Seuil.
Dray, W. H.
1957 *Laws and Explanation in History*, Londres, Oxford University Press.
Driver, T. F.
1960 *The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama*, Nueva York, Columbia University Press.
Duby, G.
1967 Remarques sur la littérature généalogique en France du XI^e et XII^e siècle, en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, págs. 335-45; reproducido en *Hommes et structures du Moyen Age*, París, Mouton - De Gruyter, 1979, págs. 287-98.
1973 *Le dimanche de Bouvines, 27 juillet 1214*, París, Gallimard.
Duby, G. y Lardreau, G.
1980 *Dialogues*, París, Flammarion.
Dufour, A.
1966 *Histoire politique et psychologie historique*, Ginebra, Droz.

Dumézil, G.
1935-36 Temps et mythes, en *Recherches philosophiques*, V, 235-51.
Dumont, L.
1962 *La civilisation indienne et nous*, París, Colin.
1966 *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, París, Gallimard.
Dupront, A.
1960 Croisades et eschatologie, en E. Castelli (comp.), *Umanesimo e esoterismo. Atti del Convegno internazionale di Studi Umanistici*, Padua, Milani,
1972 Du sentiment national, en M. François (comp.), *La France et les Français*, París, Gallimard, págs. 1423-74.
Dürig, W.
1954 *Geburtstag und Namenstag; eine liturgiegeschichtliche Studie*, Munich, Zink.
Duval, P.-M.
1961 Archéologie antique, en Ch. Samaran (comp.), *L'histoire et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard, págs. 250-74.
Ebeling, E., Meissner, B. y Weidner, E.
1926 *Die Inschriften der altassyrischen Könige*, Leipzig, Quelle und Meyer.
Edelstein, L.
[1955-65] *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.
Ehrard, J.
1968 Prefacio a Montesquieu 1734, París, Garnier-Flammarion.
1970 *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, París, Flammarion.
Ehrard, J. y Palmade, G.
1964 *L'histoire*, París, Colin.
Eickelmann, D. F.
1978 The art of memory: islamic education and its social reproduction, en *Comparative Studies in Society and History*, XX, págs. 485-516.
Eisenstadt, S. N.
1968 (comp.) *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books.
Eisenstein, E. L.
1966 Clio and Chronos: an essay on the making and breaking of history-book time, en *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, V, supl. 6 (History and the Concept of Time), págs. 36-64.
Eliade, M.
1948 *Traité d'histoire des religions*, París, Payot.
1949 *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, París, Gallimard.
1962 *Méphistophélès et l'Androgyne*, París, Gallimard,.
1936b *Myth and Reality*, Nueva York, Harper and Row.
1969 *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press.
1978 *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II. *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, París, Payot.

Elias, N.
1939 *Über den Prozess der Zivilisation; soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basilea, Haus zum Falken.
Elisseeff, D. y Elisseeff, V.
1979 *La civilisation de la Chine classique*, París, Arthaud.
Elton, G. R.
1967 *The Practice of History*, Sidney, Sidney University Press; Londres, Methuen.
Engels, F.
1878 *Herrn Eug. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie. Politische OEkonomie. Sozialismus*, Leipzig, Genossenschafts-Buchdruckerei.
Erbetta, M.
1969 (comp.) *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, III. *Lettere e apocalissi*, Turín, Marietti.
Erdmann, K. D.
1964 Die Zukunft als Kategorie der Geschichte, en *Historische Zeitschrift*, CXCVIII, *I*, 44-61.
Ethnologie
1975 *Ethnologie et histoire. Forces productives et problèmes de transition*, París, Editions sociales.
Etienne, P.
1968 Les Baoulé et le temps, en Temps et développement: Quatre sociétés en Côte d'Ivoire, en *Cahiers de l'Orstom*, V, *3*, 20-22.
Evans-Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
1940 *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Londres, Oxford University Press.
1961 *Anthropology and History*, Manchester, Manchester University Press.
Faber, K. -G.
1978 The use of history in political debate, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, *4*, supl. 17 (Historical Consciousness and Political Action), 19-35.
Fabre, D.
1978 Mythe, en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 430-37.
Falco, G.
1942 *La Santa romana repubblica. Profilo storico del Medioevo*, Nápoles, Ricciardi.
Fasoli, G.
1970 I fondamenti della storiografia veneziana, en A. Pertusi (comp.), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI*, Florencia, Olschki, págs. 11-44.
Favier, J.
1958 *Les archives*, París, Presses Universitaires de France.
Febvre, L.
[1933] De 1892 à 1933. Examen de conscience d'une histoire et d'un historien, en *Combats pour l'histoire*, París, Colin, 1953, págs. 3-17.
1933 Ni histoire à thèse ni histoire-manuel. Entre Benda et Seignobos, en

Revue de synthèse, V; reproducido en L. Febvre (comp.), *Combats pour l'histoire,* París , Colin, 1953, págs. 80-98.
1938 Leur histoire et la nôtre, en *Annales d'histoire économique et sociale,* VIII; reproducido en ibíd., págs. 276-83.
[1941] Vivre l'histoire. Propos d'initiation, ibíd., págs. 18-33.
1947 Sur une forme d'histoire qui n'est pas la nôtre: l'histoire historisante, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations,* II; reproducido en ibíd., págs. 114-118.
1949 Vers une autre histoire, en *Revue de métaphysique et de morale,* LVIII; reproducido en ibíd., págs. 419-38.
1953 *Combats pour l'histoire,* París, Colin.

Ferro, M.
1977 *Cinéma et histoire,* París, Gonthier.
1981 *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde ancien,* París, Payot.
1985 *L'histoire sous surveillance,* París, Calmann-Lévy.

Festinger, L.
1956 *When Prophecy Fails,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Feuillet, A.
1951 Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh, en *Nouvelle Revue Théologique,* LXXIII, 244-60 y 352-63.

Finley, J. H.
1967 *Three Essays on Thucydides,* Cambridge Mass., Harvard University Press.
1971 Archaeology and History, en *Daedalus,* C, I, 168-86.

Finley, M. I.
1975 *The Use and Abuse of History,* Londres, Chatto and Winders.
1981 *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé,* París, Flammarion.

Florès, C.
1972 *La mémoire,* París, Presses Universitaires de France.

Folz, R.
1950 *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval,* París, Les Belles Lettres.

Fossier, F.
1977 La charge d'historiographe du seizième au dix-neuvième siècle, en *Revue historique,* CCLVIII, 73-92.

Foucault, M.
1969 *L'archéologie du savoir,* París, Gallimard.

Fraisse, P.
1967 *Psychologie du temps,* París, Presses Universitaires de France.

Frankfort, H.
1948 *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature,* Chicago, University of Chicago Press.

Freud, S.
[1899] *Die Traumdeutung,* Leipzig-Viena, Deuticke, 1900.

Friedmann, G.
1936 *La crise du progrés; esquisse d'histoire des idées: 1895-1935,* París, Gallimard.

1970 *La puissance et la sagesse*, París, Gallimard.
Fueter, E.
1911 *Geschichte der neueren Historiographie*, Munich-Berlín, Oldenbourg.
Furet, F.
1971a L'histoire quantitative et la construction du fait historique, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVI, I, 63-75.
[1971b] L'histoire et l'«homme sauvage», en *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du séminaire international de Venise 1971*, París-La Haya, Mouton, 1972, págs. 231-37.
1974 Le quantitatif en histoire, en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire*, París, Gallimard.
1976 Civilisation et barbarie selon Gibbon, en *Daedalus*, 2, 209-16.
1982 *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion.
Furet, F. y Ozouf, J.
1977 *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, París, Minuit.
Fussner, F. S.
1962 *The Historical Revolution: English Historical Writing and Thought. 1580-1640*, Nueva York - Londres, Columbia University Press.
Fustel de Coulanges, N.-D.
[1862] Lección dada en la Universidad de Estrasburgo, en Une leçon d'ouverture et quelques fragments inédits, en *Revue de synthèse historique*, II/3 (1901), 6, 241-63.
1888 La monarchie franque, en *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, París, Hachette, 1875-89, tomo III.
Gaeta, F.
1955 *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Nápoles, Istituto italiano per gli studi storici.
Gaignebet, C.
1974 *Le carnaval: essai de mythologie populaire*, París, Payot.
Galasso, G.
[1967] Gramsci e i problemi della storia italiana, en P. Rossi (comp.), *Gramsci e la cultura contemporanea (Convegno internazionale di Cagliari, aprile 1967)*, Roma, Editori Riuniti, 1969-págs. 305-54.
Galbraith, J. K.
1958 *The Affluent Society*, Boston, Houghton Mifflin.
Gallie, W. B.
1964 Philosophy and Historical understanding, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, 2, 149-202.
Galot, J.
1960 «Eschatologie», en A. Rayez (comp.), *Dictionnaire de spiritualité*, París, Beauschesne, IV, I.
Gardin, J.-C.
1971 Archéologie et calculateurs, nouvelles perspectives, en *Revue internationale de sciences sociales*, XXIII, 2, 204-18.
Gardiner, A. H.
1947 *Ancient Egyptian Onomastica*, Londres, Oxford University Press.
Gardiner, P.
1952 *The Nature of Historical Explanation*, Londres, Oxford University Press.

Gardner, C. S.
1938 *Chinese Traditional Historiography,* Cambridge Mass., Harvard University Press.
Garin, E.
1951 Il concetto della storia nel pensiero del Rinascimento, en *Rivista critica di storia della filosofia,* VI, 2, 108-18.
Gauchet, M.
1985 *Le disanchentement du monde. Une histoire politique de la religion,* París, Gallimard.
Geis, R. R.
1955 Das Geschichtsbild des Talmud, en *Saeculum,* VI, 2, 119-24.
Génicot, L.
1975 *Les généalogies,* Turnhout-París, Brepols.
1980 Simples observations sur la façon d'écrire l'histoire, en *Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université catholique de Louvain,* XXIII, Section d'histoire 4.
Germani, G.
1968 Secularization, modernization and economic development, en Eisenstadt, 1968.
Gernet, J.
1959 Ecrit et histoire en Chine, en *Journal de psychologie normale et pathologique,* LVI, I, 31-40.
Gernet, L.
1968 *Anthropologie de la Grèce antique*, París, Maspero.
Gibbon, E.
1776-88 *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, Strahan and Cadell.
Giet, J. S.
1957 *L'Apocalypse et l'histoire. Etude historique sur l'Apocalypse johannique,* París, Presses Universitaires de France.
Gigneux, Ph.
1974 La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie, en *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech,* París, Presses Universitaires de France.
Gilbert, F.
1965 *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence,* Princeton, N. J., Princeton University Press.
Gilbert, F. y Graubard, S. R.
1971 (comps.) *Historical Studies Today,* Nueva York, Norton.
Gilbert, P.
1979 *La Bible à la naissance de l'histoire,* París, Fayard.
Gille, B.
1978 Prefacio a B. Gille (comp.), *Histoire des techniques. Technique et civilisations, technique et sciences,* en *Encyclopédie de la Pléiade,* vol. XLI, París, Gallimard, págs. VII-XIV.
Ginzburg, C.
1976 *Il formaggio e i vermi,* Turín, Einaudi.

Glasenapp, H. von
1960 *Glaube und Ritus der Hochreligionem im vergleichenden Übersicht,* Francfort del Meno, Fischer.
Glasser, R.
1936 *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs,* Munich , Hüber.
Glénisson, J.
1977 Una historia entre duas erudiçoes, en *Revista de historia,* CX.
Gombrich, E. H.
1961 Renaissance and Golden Age, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* XXIV.
Goody, J.
1977a Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre, en *L'Homme,* XVII, *29-52.*
1977b *The Domestication of the Savage Mind,* Londres, Cambridge University Press.
Goubert, P.
1960 *Beauvais et le Beauvoisis de 1600 à 1730,* París, Sevpen.
Gould, J. D.
1972 *Economic Growth in History: Survey and Analysis,* Londres, Methuen.
Goy, J.
1978 Orale (Histoire), en J. Le Goff (comp.), *La nouvelle histoire,* París, Retz.
Graf, A.
1892-93 Il paese di Cuccagna e i paradisi artificiali, en *Miti, leggende e superstizioni nel Medio Evo,* Turín, Loescher.
Gramsci, A.
[1930-32] La Romagna e la sua funzione nella storia italiana, en *Quaderni del carcere,* Turín, Einaudi,1975, págs. 587-90.
[1931-32] Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo, en *Quaderni del carcere,* Turín, Einaudi, 1975, págs. 1040-93.
[1932-33] Introduzione allo studio della filosofia, ibíd., págs. 1363-509.
[1932-35] La filosofia di Benedetto Croce, ibíd., págs. 1205-362.
Granet, M.
1929 *La civilisation chinoise (La vie publique et la vie privée),* París, La Renaissance du livre.
Graus, F.
1975 *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter,* Colonia-Viena, Böhlau.
Grundmann, H.
1965 *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen - Epochen - Eigenart,* Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht.
Grunebaum, G. von
1962 *Modern Islam. The Search for Cultural Identity,* Berkeley, University of California Press.
Guardini, R.
1949 *Die letzen Dinge; die christliche Lehre vom Tode,* Wurtzburgo, Werkbund-Verlag.

Guariglia, G.
1959 *Prophetismus und Herilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem,* Horn-Viena, Berger.
Guenée, B.
1976-77 Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Age, en *Bulletin de la Société de l'Histoire de France, 487,* 25-36.
1977 (comp.) *Le métier d'historien au Moyen Age. Etudes sur l'historiographie médievale,* París, Publications de la Sorbonne.
1978 Les généalogies entre l'histoire et la politique: la fierté d'être Capétien, en France, au Moyen Age, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXXIII, *3*, 450-77.
1980 *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval,* París, Aubier.
Guerrand, R. H.
1965 *L'Art nouveau* en *Europe,* París, Plon.
Guerreau, A.
1980 *Le féodalisme, un horizon théorique,* París, Sycomore.
Guillaume, G.
1929 *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps,* París, Champion.
Guizot, F.-P.-G.
1829 *Cours d'histoire moderne,* I. *Histoire générale de la civilisation en Europe,* París, Pichon et Didier.
Gunkel, J. F. H.
1895 *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
Guthrie, W. K. C.
1957 *In the Beginning; Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man,* Londres, Methuen.
Hadot, J.
1968 «Apocalyptique (Littérature)», en *Encyclopaedia Universalis,* París, Encyclopaedia Universalis France, 1968-73, II.
Haeckel, J.
[1963] «Paradies», en J. Höfer y K. Rahner (comps.), *Lexikon für Theologie und Kirche,* Freiburg, Herder, 1957-65.
Halbwachs, M.
1925 *Les cadres sociaux de la mémoire,* París, Alcan.
1950 *La mémoire collective,* París, Presses Universitaires de France.
Hartog, F.
1980 *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre,* París, Gallimard.
Haskell, F.
1971 The manufacture of the past in XIXth century painting, en *Past and Present, 53,* 109-20.
Hauser, H.
1930 *La modernité du XVI^{e} siècle,* París, Alcan.
Hazard, P.
1935 *La crise de la conscience européenne (1680-1715),* París, Boivin.

Hegel, G. W. F.
[1805-31] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlín, Dunker und Humblot, 1840-44[2]
1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, Nicolai.
1830 *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oswald. 1830[3].
[1830-31] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlín , Duncker und Humblot, 1837.
Héritier, F.
1977 L'identité samo, en *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, París, Grasset, págs. 51-80.
Herlihy, D. y Klapisch-Zuber, Ch.
1978 *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, París, Fondation Nationale des Sciences Politiques.
Herrick, J.
1954 *The Historical Thought of Fustel de Coulanges*, Washington, Catholic University of America Press.
Hincker, F. y Casanova, A.
1974 (comp.) *Aujourd'hui l'histoire*, París, Editions Sociales.
Hobsbawn, E. J.
1972 The social function of the past: some questions, en *Past and Present*, *55*, 3-17.
1980 The revival of narrative: some comments, ibíd., *86*, 3-8.
Hölscher, G.
1942 *Die Anfänge der Hebräischen Geschichtsschreibung*, Heidelberg, Winter.
Horovitz, J.
1923 *Das Koranische Paradies*, Jerusalén, s. e.
Hubert, H.
1905 *Etudes sommaires de la représentation du temps dans la religion et la magie*, París, Imprimerie nationale.
Hubert, H. y Mauss, M.
1909 La représentation du temps dans la religion et la magie, en *Mélanges d'histoire des religions*, París, Alcan.
Huizinga, J.
1919 *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem, Tjeenk Willink.
1936 A Definition of the Concept of History, en R. Klibansky y H. J. Paton (comps.), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press.
Humboldt, W. von
[1821] *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, Leipzig, Meiner, 1822.
Huppert, G.
1970 *The Idea of Perfect History; Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Urbana Ill., University of Illinois Press.
Huyghebaert, H.
1972 *Les documents nécrologiques*, Turnhout-París, Brepols.
Iggers, G. G.
1971 *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen*

Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag.
1973 «Historicism», en Ph. P. Wiener (comp.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas,* vol. II, Nueva York, Scribner's, págs. 456-64.

Imbs, P.
1956 *Les Propositions temporelles* en *Ancien Français. La détermination du moment. Contribution à l'étude du temps grammatical français,* Estrasburgo, Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg.

Immerwahr, H. R.
1960 «Ergon»: history as a monument in Herodotus and Thucydides, en *American Journal of Philology,* LXXXI, *323, 261-90.*

Jacob, F.
1970 *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité,* París, Gallimard.

Jauss, H. R.
1955 *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts «A la recherche du temps perdu». Ein Beitrag zur Theorie des Romans,* Heidelberg, Winter.

Jeanmaire, H.
1930 *Le messianisme de Virgile,* París, Vrin.
1939 *La Sybille et le retour de l'âge d'or,* París, Leroux.

Jeauneau, E.
1967 «Nani gigantum humeris insidentes». Essai d'interprétation de Bernard de Chartres, en *Vivarium,* V. 79-99.

Joutard, Ph.
1977 *La légende des Camisards: une sensibilité au passé,* París, Gallimard.

Junker, D. y Reisinger, P.
1974 Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heissen und wie ist sie möglich?, en Th. Schieder (comp.), Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft, en *Historische Zeitschrift,* supl. 3, I-46.

Kelley, D. R.
1964 De origine feudorum. The beginnig of an historical problem, en *Speculum,* XXXIX, 207-28.
1970 *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance,* Nueva York, Columbia University Press.

Kende, P.
1975 *L'avènement de la société moderne,* París.

Keuck, K.
1934 *Historia; Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung in der Antike und in den romanischen Sprachen,* Emsdetten, Lechte.

Kittel, G.
1932 (comp.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart, Kohlhammer.

Klibansky, R.
1936 Standing on the shoulders of giants, en *Isis,* XXVI, *1,* 147-49.

Kracauer, S.
1966 Time and history, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History,* V. supl. 6 (History and the Concept of Time), 65-78.

Krüger, K. H.
1976 *Die Universalchroniken,* Turnhout-París, Brepols.
Kuhn, Th. S.
1957 *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, University of Chicago Press.
Kula, W.
1958 *Rozwazania o historii,* Varsovia, Panstwowe wydawnictwo naukowe.
1961 L'objectivité historique et les valeurs, en R. Aron (comp.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee,* París, La Haya, Mouton, págs. 172-74.
Labat, R.
1935 *Le poème babylonien de la création (Enuma elis),* París, Adrien-Maisonneuve.
Labrousse, E.
1933 *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle,* París, Dalloz.
[1967] (comp.) *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 24-25 mai 1967,* París, Mouton, 1973.
Lach, D. F.
1957 (comp.) *Preface to Leibniz' Novissima sinica,* Honolulú, University of Hawaii Press.
Lacoste, Y.
1966 *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde,* París, Maspero.
Lacouture, J.
1978 L'histoire immédiate, en Le Goff, Chartier y Revel, 1978, págs. 270-93.
Lammers, W.
1965 (comp.) *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellchaft.
Lanczkowski, G.
1960 *Altägyptischer Prophetismus,* Wiesbaden, Harrassowitz.
Landfester, R.
1972 *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts,* Ginebra, Droz.
Langlois, Ch.-V y Seignobos, Ch.
1898 *Introduction aux études historiques,* París, Hachette, 1902[3].

Lanternari, V.
1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi,* Milán, Feltrinelli.
Lapouje, G.
1973 *Utopie et civilisation,* París, Weber.
Leclercq, H.
1933 «Memoria», en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* vol. XI, tomo I, París, Letouzey et Ané, págs. 296-324.
Lecuir, J.
1981 Enquête sur les héros de l'histoire de France, en *L'Histoire, 33,* 102-12.

Leeuw, G. van der
1950 Urzeit und Endzeit, en *Eranos-Jahrbücher,* XVII, 11-51
1956 *Phänomelogie der Religion,* Tubinga , Mohr, 1956[2].

Lefebvre, G.
[1945-46] *La naissance de l'historiographie moderne,* París, Flammarion, 1971.
Lefebvre, H.
1962 *Introduction à la modernité,* París, Minuit.
1970 *La fin de l'histoire*, París, Minuit.
Leff, G.
1969 *History and Social Theory,* Londres, Merlin,
Lefort, C.
1952 Société «sans histoire» et historicité, en *Cahiers internationaux de sociologie,* XII; reproducido en *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique,* París, Gallimard, 1978, págs. 30-48.
Le Goff, J.
1964 *La civilisation de l'Occident médiéval,* Grenoble-París, Arthaud.
1970 L'Occident médieval et l'Océan Indien: un horizon onirique, en *Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI Colloquio internazionale di storia maritima,* Florencia, Olschki.
[1917a] L'historien et l'homme quotidien, en *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du séminaire international de Venise 1971,* París - La Haya, Mouton, 1972, págs. 238-50.
1971b Is Politics still the Backbone of History?, en F. Gilbert y S. R. Graubard (comps.), *Historical Studies Today,* Nueva York, Norton, págs. 337-55.
1974a Il peso del passato nella coscienza collettiva degli italiani, en F. L. Cavazza y S. R. Graubard (comp.), *Il caso italiano, Italia anni '70,* Milán, Garzanti, págs. 534-52.
1974b L'Italia fuori d'Italia: l'Italia nello specchio del Medioevo, en R. Romano y C. Vivanti (comp.), *Storia d'Italia,* vol II, Turín, Einaudi, págs. 1857-68.
1978 L'histoire nouvelle, en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 210-41.
1981 *La naissance du Purgatoire,* París, Gallimard.
Le Goff, J., Chartier, R. y Revel, J.
1978 (comps.) *La nouvelle histoire,* París, Retz.
Le Goff, J. y Nora, P.
1974 (comps.) *Faire de l'histoire*, París, Gallimard.
Le Goff, J. y Toubert, P.
[1975] Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible?, en *Actes du 100[e] Congrès National des Sociétés savantes, Paris, 1975,* I. *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale,* París, Secretariat d'Etat aux Universités, 1977, págs. 31-44.
1977 Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible?, en *Actes du 100[e] Congrès National des Sociétés savantes, Paris 1975,* París, Secrétariat d'Etat aux Universités.
Lehmann, F. R.
1931 Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker, en *Zeitschrift für Ethnologie,* LXXI, 103-15.

Lerner, M. P.
1979 L'humanisme a-t-il sécrété des difficultés au développement de la science au XVI siècle? Le cas de l'astronomie, en *Revue de Synthèse,* C, *97-98,* 48-71.
Leroi-Gourhan, A.
1964-65 *Le geste et la parole,* 2 vols., París, Michel.
1974 Les voies de l'histoire avant l'écriture, en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire, I. Nouveaux problèmes,* París, Gallimard, págs. 93-105.
Leroy, M.
1946 *Histoire des idées sociales* en *France,* París, Gallimard.
Le Roy Ladurie, E.
1967 *Histoire du climat depuis l'an mil,* París, Flammarion.
Lévi, J.
1977 Le mythe de l' Age d' or et les théories de l'évolution en Chine ancienne, en *L'Homme,* XVII, *I.*
Levin, H.
1969 *The Myth of the Golden Age in the Renaissance,* Bloomington, Indiana University Press.
Lévi-Strauss, C.
1958 *Antrhropologie structurale,* París, Plon.
1962 *La Pensée Sauvage,* París, Plon,
1966 *Due miel aux cendres,* París, Plon.
Lévi-Strauss, C., Augé M. y Godelier, M.
1975 Anthropologie, histoire, idéologie, *L'Homme,* XV, *3-4,* 177-88.
Lewis, B.
1972 Ottoman Observers of Ottoman Decline, en *Islam in History,* La Salle, Ill., Open Court.
Lewis, I. M.
1968 (comp.) *History and Social Anthropology,* Londres-Nueva York, Tavistock.
Lewis, R.W. B.
1955 *American Adam,* Chicago, University of Chicago Press.
Lhomme, J.
1967 *Economie et histoire,* Ginebra, Droz.
Lichtheim, G.
1973 «Historical and dialectical materialism», en Ph. P. Wiener (comp.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas,* vol. II, Nueva York, Scribner's, págs. 450-56.
Lods, A.
1949 *Histoire de la littérature hébraique et juive, depuis les origines jusqu'à la ruine de l'Etat juif,* París, Payot.
Louraux, N.
1980 Thucydide n'est pas un collègue, en *Quaderni di storia,* XII, julio-diciembre, págs. 55-81.
Loraux, N. y Vidal-Naquet, P.
1979 La formation de l'Athènes bourgeoise. Essai d'historiographie 1750-1850, en R.R. Bolgar (comp.), *Classical Influences on Western Thought,* Londres, Cambridge University Press, págs. 169-222.

Lovejoy, A. O.
1923 The supposed primitivism of Rousseau's Discourse on Inaequality, en *Modern Philology,* XXI.
Lovejoy, A .O. y Boas, G.
1935 *Primitivism and Related Ideas In Antiquity,* Baltimore, The Johns Hopkins Press.
Luckenbill, D. D.
1924 *The Annals of Sennacherib,* Chicago, University of Chicago Press.
Lukács, G.
1934 «Grösse und Verfall» des Expressionismus, en *Internationale Literatur, I,* 153-173; reproducido en Lukács, 1971, págs. 109-49.
[1936-37] Der historische Roman, en *Literaturnyi Kritik,* 1937-38; ed. alem, Berlín , Aufbau-Verlag, 1957.
1938a Marx und das Problem des ideologischen Verfalls, en *Internationale Literatur, 7,* 103-43; reproducido en Lukács, 1971, págs. 243-98.
1938b Es geht um den Realismus, en *Das Wort, Literarische Monatschrift, III, 6,* 121-38; reproducido en Lukács 1971, págs. 313-43.
1971 *Essays über Realismus,* Neuwied y Berlín, Luchterhand Verlag.
Luporini, C.
1953 *La mente di Leonardo,* Florencia, Sansoni,
Lyons, J.
1968 *Introduction to Theoretical Linguistics,* Londres, Cambridge University Press.
MacCaffrey, I. G.
1959 *Paradise Lost as "Mythe",* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Mähl, H. J.
1965 *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis,* Heidelberg, Winter.
Malrieu, Ph.
1953 *Les origines de la conscience du temps. Les attitudes temporelles de l'enfant,* París, Presses Universitaires de France.
Mandelbaum, M. H.
1971 *History, Man, and Reason. A Study in XIXth Century Thought,* Baltimore, Johns Hopkins Press.
Mannheim, K.
1929 *Ideologie und Utopie,* Bonn, Cohen.
Manselli, R.
1954 L'escatologia di san Gregorio Magno, en *Ricerche di storia religiosa, I,* 72-83.
1955 *La «Lectura super Apocalypsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale,* Roma, Istituto Storico Italiano per Il Medio Evo.
Mansuelli, G. A.
1967 *Les civilisations de l'Europe ancienne,* París, Arthaud.
Marczewski, J. V.
1961 Histoire quantitative, buts et méthodes, en J. V. Marczewski (comp.), *Histoire quantitative de l'économie française,* París, ISEA.
1965 *Introduction à l'histoire quantitative,* Ginebra, Droz; París, Minard.

Marin, L.
1978 *Le récit est un piège*, París, Minuit.
1979 Pouvoir du récit et récit du pouvoir, en *Actes de la recherche en sciences sociales, 25*, 23-43.
Marrou, H.-I.
1950 *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal, Institut d'études médiévales.
1961 Qu'est-ce que l'histoire, en Ch. Samaran (comp.), *L'histoire et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard, págs. 1-33.
1968 *Théologie de l'histoire*, París, Seuil.
1977 *Décadence romaine ou antiquité tardive? (IIIe-VIe siècle)*, París, Seuil.
Martini, G.
1970 Lo spirito cittadino e le origini della storiografia comunale lombarda, en *Nuova Rivista Storica*, LIV, 1-22.
Marwick, A.
1970 *The Nature of History*, Londres, Macmillan.
Marx, K.
[1843] Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, París, 1844.
[1852] Carta a Weydemayer del 5 marzo, en *Briefe an Weydemayer und Frau*, Francfort del Meno, Aus der Waffenkammer des Sozialismus, 1907.
[1857-58]*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Berlín, Dietz, 1953.
1859 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, Duncker.
1867 *Das Kapital*, libro I, Hamburgo, Meissner.
[1870] Carta a César de Paepe del 14 septiembre, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. XXXIII, Berlín, Dietz, 1966, págs. 146-49.
Marx, K. y Engels. F.
[1845-46] Die deutsche Ideologie, en *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, vol. V, Francfort del Meno - Berlín - Moscú, Marx-Engels-Lenin Institut, 1932.
1848 *Manifest der kommunistischen Partei*, Londres, Burghard.
Massignon, L.
1947 L'homme parfait et son originalité eschatologique en Islam, en *Eranos-Jahrbücher*, XV.
Matzerath, H. y Volkmann, H.
1977 Modernisierungstheorie und Nationalsozialismus, en J. Kocka (comp.), Theorien in der Praxis des Historikers, en *Geschichte und Gesellschaft; Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft, 3*, 86-116.
Mauss, M.
1924 Psychologie et sociologie, en *Journal de psychologie normale et pathologique*, XX; reproducido en *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.
Mazzarino, S.
1959 *La fine del mondo antico*, Milán, Garzanti.
1966 *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza.
McLuhan, M.
1962 *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographical man*, Toronto, University of Toronto Press.

Meier, Ch.
1975 Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug, en H. Fromm y otros (comp.), *Verbum et Signum*, vol. I, Munich, Fink, págs, 193-94.
Meinecke, F.
1936 *Die Entstehung des Historismus*, Munich-Berlín, Oldenbourg.
Métraux, A.
1957 Les Messies de l'Amérique du Sud, en *Archives de Sociologie des Religions*, IV, 108-12.
Meudlers, M., Brion, S. y Lieury, A.
1971 «Mémoire», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. X, París, Enciclopaedia Universalis France, págs. 785-91.
Meyerson, J.
1956 Le temps, la mémoire, l'histoire, en *Journal de psychologie*, LIII, 333-54.
Miccoli, G.
1984 Fonti e ipotesi nel lavoro storico, en *Studi Storici*, *4*, 957-65.
Michelet, J.
1835 Trad. franc. de G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, Bruselas, Whalen; reproducido en *OEuvres complètes*, vol. I, París, Flammarion, 1971.
Mickiewicz, A.
[1842-43] *L'église officielle et le messianisme*, París, Comon, 1845.
Milza, P. y Bernstein, S.
1980 *Le fascisme italien, 1919-1945*, París, Seuil.
Miquel, A.
1967 Reseña de Francesco Gabrieli, *L'Islam nella storia. Saggi di storia e storiografia mussulmana*, en *Revue historique*, CCXXXVIII, 460-62.
1968 *L'Islam et sa civilisation, VII^{e}-XX^{e} siècle*, París, Colin.
1977 *Un conte des «Milles et une nuits»: «Ajîb et Gharîb»*, París, Flammarion.
Mitre Fernandez, E.
1982 *Historiografía y mentalidades históricas* en *la Europa Medieval*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense.
Momigliano, A.
1958 The place of Herodotus in the history of historiography, en *History*, XLIII, 1-13; reproducido en *Secondo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, págs. 29-44.
1966a Reconsidering B. Croce (1866-1952), en *Durham University Journal, diciembre*, 1-12, reproducido en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, págs. 95-115.
1966b Time in ancient historiography, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V. supl. *6* (History and the Concept of Time), *1-23;* reproducido en ibíd., 13-41.
1966c Vico's "Scienza Nuova": Roman 'Bestioni' and Roman 'Eroi', en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, I, 3-23; reproducido en *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1966, págs. 153-77.

1967 Reseña de Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico I-II, I*, en *Rivista Storica Italiana*, LXXIX, *I*, 206-19; reproducido en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, págs. 59-76.
1972 Tradition and the classical historian, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XI, 3, 279-93; reproducido en *Quinto contributo alla storica degli studi classici e del mondo antico*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, págs. 13-31.
1974 The lonely historian Ammianus Marcellinus, en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie III, IV, 4, 1393-407; reproducido en *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell, 1977, págs. 127-40.
1977 *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell.
1984 *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, Einaudi.

Mommsen, W. J.
1978 Social conditioning and social relevance in historical judgments, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, *4*, supl. 17 (Historical Consciousness and Political Action), 19-35.

Mondolfo, R.
1955 *La comprensión del sujeto humano* en *la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán.

Moniot, H.
1974 L'histoire des peuples sans histoire, en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire, I. Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, págs. 106-123.

Montaigne, M. Eyquem de
[1580-92] *Essais*, París, L'Angelier, 1598.

Monteil, V.
1967-68 Prefacio a la trad. franc. de Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)*, 3 vols., Beirut, Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-d'OEuvre, págs. VII-XXXIX.

Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de
[1716-55] *Cahiers (1716-1755)*, París , Grasset, 1941.
1734 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Amsterdam, Desbordes.

Morazé, Ch.
1967 *La logique de l'histoire*, París, Gallimard.

Moreau, J.
1972 «Platon», en *Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis France, 1968-75, vol. XIII.

Morgan, J. S.
1966 Le temps et l'intemporel dans le décor mural de deux églises romanes, en *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, Société d'études médiévales, I, págs. 531-48.

Morgan, L. H.
1877 *Ancient Society; or, Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Chicago, Kerr.

Morin, E.
1975 *L'esprit du temps. Une mythologie moderne*, París.

Morin, E. y Piattelli Palmarini, M.
1974 (comps.) *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels,* París, Seuil.
Mortier, R.
1967 *L'idée de décadence littéraire au XVIII^e siècle,* in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* LVII, Ginebra, Institut et Musée Voltaire.
Mottu, H.
1977 *La manifestation de l'esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le «Traité sur les Quatres Evangiles»,* Neuchâtel-París, Delachaux et Niestlé.
Mowinckel.
1951 *Han som Kommer,* Kobenhavn Gad.
Mühlmann, W. E.
1961 *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historische Kasuistik der Umsturzbewegungen,* Berlín, Reimer.
Muller, E.
1881 *Le Jour de l'an et les étrennes, histoire des fêtes et coutumes de la nouvelle année chez tous les peuples dans tous les temps,* París, s. f. (ma 1881).
Muret, P.
1675 *Cérémonies funèbres de toutes les nations,* París, Le Petit.
Myrdal, G.
1970 *The Challenge of World Poverty; a World Anti-Poverty Programm in Outline,* Nueva York, Pantheon Books.
Nadel, G. H.
1963 Reseña de F. Smith Fussner, *The Historical Revolution; English Historical Writing and Thought. 1580-1640,* en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History,* III, 2, 255-61.
1964 Philosophy of history before historicism, ibíd., III, 3, 291-315.
Nadel, S. F.
1942 *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria,* Londres, Oxford University Press, Londres, Oxford University Press, 1969.
Naissance
1959 *La naissance du monde,* París, Seuil.
Needham, J.
1959 *Science and Civilisation in China,* vol. III, Londres, Cambridge University Press.
1969 *The Grand Titration: Science and Society in East and West,* Londres, Allen and Unwin.
Niceforo, A.
1921 *Les indices numériques de la civilisation et du progrès,* París, Flammarion.
Niangoran-Bouah, G.
1964 *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire,* París, Institut ethnologique.
Niebuhr, H. R.
1937 *The Kingdom of God in America,* Chicago - Nueva York, Willet and Clark.

Nitschke, A.
1974 Zielen und Methoden historischer Verhaltensforschung, en Th. Schieder (comp.), Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft, en *Historische Zeitschrift*, supl. 3, 74-97.
1981 *Historische Verhaltensforschungr*, Stuttgart, Ulmer.
Nora, P.
1962 Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national, en *Revue historique*, CCXXVIII, 73-106.
1966 Le «fardeau de l'histoire» aux Etats-Unis, en *Mélanges Pierre Renouvin, Etudes d'Histoire des Relations Internationales*, París, Presses Universitaires de France, págs. 51-74.
1974 Le retour de l'événement, en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire*, I. *Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, págs. 210-28.
1978 Présent, en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (comps.), *La nouvelle histoire*, París, Retz, págs. 467-72.
1978 Mémoire collective, en ibíd., págs. 363-69.
Notopoulos, J. A.
1938 Mnemosyne in Oral Literature, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXIX, 465-93.
Oexle, O. G.
1976 Memoria und Memorialüberlieferung in früheren Mittelalter, en *Frühmittelalterliche Studien*, X, 70-95.
Owen, R.
1813-14 *A New View of Society*, Londres, Taylor.
Ozouf, M.
1976 *La Fête révolutionnaire: 1789-1799*, París, Gallimard.
Palacio Atard, V.
1966 *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII*, Madrid, Ediciones Rialp.
Palmade, G.
1968 «Histoire, 2. Histoire de l'histoire», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 429-33.
Paravicini-Bagliani, A.
1976 La storiografia pontificia del secolo XIII, en *Römische historische Mitteilungen*, XVIII, 45-54.
Pascal, P.
1938 *Avvakum et les debuts du raskol; la crise religieuse au XVII^e siècle à Paris*, París, Centre d'études russes «Istina».
Passmore, J. A.
1958 The objectivity of history, en *Philosophy*, XXXIII, 97-110.
Patch, H. R.
1927 *The Goddess "Fortuna" in Medieval Literature*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
Pédech, P.
1964 *La méthode historique de Polybe*, París, Les Belles Lettres.
Perelman, Ch.
1969 *Les catégories en histoire*, Bruselas, Université Libre.

Pesez, J.-M.
1978 Histoire de la culture matérielle, en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 98-130.
Phan Van Thuan
1970 Société traditionnelle et société moderne: le cas du Japon de Meiji, en G. Balandier (comp.), *Sociologie des mutations,* París, Anthropos, págs. 481-528.
Phelan, J. L.
1956 *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World,* Berkeley, Cal., University of California Press.
Piaget, J.
1946 *Le développement de la notion de temps chez l'enfant,* París, Presses Universitaires de France.
Piaget, J. e Inhelder, B.
1968 *Mémoire et intelligence,* París, Presses Universitaires de France.
Piganiol, A.
1947 *L'empire chrétien (325-359),* París, Presses Universitaires de France.
Polanyi, K. y otros
1957 (comps.) *Trade and Markets in the Early Empires,* Nueva York, Free Press.
Pomian, K.
1975 L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire, en *Annales. Economies Sociétés, Civilisations,* XXX, *5,* 935-52.
1977 «Ciclo», en *Enciclopedia,* vol. 2, Turín, Einaudi, págs. 1141-99.
Popper, K. R.
1966 *The Poverty of Historicism,* Londres, Routledge and Kegan Paul.
Poulat, E.
1971 «Modernisme», en *Encyclopaedia Universalis,* vol. XI, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 135-37.
Prawer, J.
1969-70 *Histoire du Royaume latin de Jérusalem,* 2 vols., París, CNRS.
Preiswerk, R. y Perrot, D.
1975 *Ethnocentrisme et histoire. L'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux,* París, Anthropos.
Puech, H.-Ch.
1978 *La Gnose et le temps,* París, Gallimard.
Quacquarelli, A.
1946 *La crisi della religiosità contemporanea. Dal Sillabo al Concilio Vaticano,* Bari, Laterza.
Ranger, T. O.
1977 Memorie personali ed esperienza popolare nell'Africa centro-orientale, en *Quaderni storici,* XII, *35,* 359-402.
Ranke, L. von
1824 *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535,* Leipzig, Reimer. Wiesbaden, Vollmer. 1957.
1834-36 *Die römischen Päpste.* Berlín, Duncker und Humblot.
Reeves, M.
1969 *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism,* Oxford, Clarendon Press.

Rémond, R.
1968 *La droite en France de la première restauration à la Ve République*, París, Montaigne.
Renan, E.
1876 *Dialogues et fragments philosophiques*, París, Calmann-Lévy.
Revel, J. y Chartier, R.
1978 Annales, en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 26-33.
Reynaud, N.
1981 *Jean Fouquet. Catalogue de l'exposition du Louvre*, París, Editions de la Réunion des Musées Nationaux.
Riché, P.
1979 *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe*, París, Aubier-Montaigne.
Ricoeur, G.
1971 «Mythe», en *Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis France, 1968-1973, XI.
Ricoeur, P.
1955 *Histoire et vérité*, París, Seuil,1955[2].
1961 Histoire de la philosophie et historicité, en R. Aron (comp.) *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*, París - La Haya, Mouton, págs. 214-27.
Robert, L.
1961 Epigraphie, en Ch. Samaran (comp.), *L'histoire et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade, vol. XI*, París, Gallimard.
Romano, R.
1978 *La storiografia italiana oggi*, Milán, Edizioni dell' «Espresso».
Romano, S.
1977 *Histoire de l'Italie du Risorgimento à nos jours*, París, Seuil.
Romilly, J. de
1947 *Thucydide et l'impérialisme athénien*, París, Les Belles Lettres.
1956 *Histoire et raison chez Thucydide*, París, Les Belles Lettres.
1966 Thucydide et l'idée de progrès, en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXXV, sec. II, págs. 143-91.
1973 «Thucydide (Ve siècle av. J.-C)», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. XVI, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 82-83.
Rosenberg, H.
1959 *The Tradition of the New*, Nueva York, Horizon Press.
Rosenthal, F.
1952 *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill.
Rossi, P.
1956 *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi, 1979[3].

1983 (comp.) *La teoria della storiografia oggi*, Milán, Il Saggiatore.
Roszak, Th.
1969 *Making of a Counter-Culture*, Nueva York, Doubleday.
Rousseau, J.-J.
[1765-76] *Les Confessions*, Ginebra 1782 y 1789.
Rousset, P.
1951 La conception de l'histoire à l'époque féodale, en *Mélanges d'histoire*

du Moyen Age, dédiés à la mémoire de Louis Halphen, París, Presses Universitaires de France, págs. 623-33.

Rowley, H. H.
1963 *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation,* Nueva York, Lutterworth.

Rubinstein, N.
1942 The beginnings of political thought in Florence, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* V, 198-227.

Ruffié, J.
1976 *De la biologie à la culture,* París, Flammarion.

Runciman, W. G.
1970 *Sociology in its Place, and Other Essays,* Londres, Cambridge University Press.

Sachs, I.
1977 *Pour une économie politique du développement; études de planification,* París, Flammarion.

Sackur, E.
1898 *Sybillinische Texte und Forschungen,* Halle, Niemeyer.

Saint-Simon, H. de
1819-29 *L'organisateur,* París, Boucher.

Salmon, P.
1969 *Histoire et critique,* Bruselas. Université Libre, 1976².

Samaran, Ch.
1961 (comp.) *L'histoire et ses méthodes,* en *Encyclopédie de la Pléiade,* XI, París, Gallimard.

Samuel, R.
1980 Déprofessionnaliser l'histoire, en Sous l'histoire, la mémoire, nº. especial de *Dialectiques, págs.* 5-17.

Sanford, Ch. L.
1961 *The Quest for Paradise,* Urbana, III., University of Illinois Press.

Sanson, R.
1976 *Le 14 juillet (1789-1975). Fête et conscience nationale,* París, Flammarion.

Saussure, F. de
[1906-11] *Cours de linguistique générale,* Lausana-París, Payot, 1916.

Schaden, E.
1954 Aspectos fondamentais de cultura guarani, en *University of São Paulo. Faculty of Philosophy, Science and Letters, Bulletin,* 188, 185-204.
1955 Der Paradiesmythos im Leben der Guarani Indianer, en *Staden Jahrbuch,* III, 151-62.

Schaff, A.
1970 *Historia i prawda,* Varsovia, Ksiszka i wiezda.

Schieder, Th.
1978 The role of historical consciousness in political action, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History,* XVII, *4,* supl. 17 (Historical Consciousness and Political Action), 1-18.

Schnapp, A.
1980 *L'archéologie aujourd'hui,* París, Hachette.

Schonen, S. de
1974 *La mémoire: connaissance active du passé,* París-La Haya, Mouton.

Schulin, E.
1973 *Die Frage nach der Zukunft in Geschichte heute. Positionem, Tendenzen und Probleme,* Gotinga, s.e.
Schweitzer, A.
1929 *Die Mystik des Apostel Paulus,* Tubinga, Mohr.
Sebag, L.
1971 *L'invention du monde chez les Indiens Pueblos,* París, Maspero.
Sébillot, P.
1904-907 *Le Folk-lore de la France,* París, Guilmoto.
Seghers, A.
1939 Carta a Lukács, en Lukács 1971, págs. 364-67.
Shorter, E.
1971 *The Historian and the Computer. A Practical Guide,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall.
Silver, A. H.
1927 *A History of Messianic Speculation in Israël,* Nueva York, Macmillan.
Silvestre, H.
1965 «Quanto iuniores, tanto perspicaciores». Antécédents à la querelle des anciens et des modernes, en *Publications de l'Université de Lovanium de Kinshasa. Recueil commemoratif du Xe Anniversaire de la Faculté de Philosophie et Lettres,* Lovaina-París, págs. 231-55.
Simon, E.
1928 Ranke und Hegel, en *Historische Zeitschrift,* supl. 15.
Siné, B.
1975 *Impérialisme et théories sociologiques du développement,* París, Anthropos.
Siniscalco, P.
1976 *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo. Le età del mondo nelle fonti antiche,* Turín, Sei.
Sirinelli, J.
1961 *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne,* Dakar, Université de Dakar. Faculté des lettres et sciences humaines.
Söderblom, N.
1901 *La vie future d'après le mazdèïsme,* París, Leroux.
Sorel, G.
1908 *Les illusions du progrès,* París, Rivière.
Soustelle, J.
1940 *La pensée cosmologique des anciens Mexicains (représentation du monde et de l'espace),* París, Hermann.
1955 *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole,* París, Hachette.
Spengler, O.
1918-22 *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Welteschichte,* Munich, Beyer.
Spuler, B.
1955 Islamische und abendländische Geschichtsschreibung, en *Saeculum,* VI, 2, 125-37.

Starn, R.
1975 Meaning-Levels in the Theme of Historical Decline, en G. H. Nadel (comp.), *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Middletown, Conn., Wesleyan University Press.
Starobinski, J.
1976 From the Decline of Erudition to the Decline of Nations: Gibbon's Response to French Thought, en *Daedalus*, *2*, 189-208.
Starr, C. G.
1966 Historical and philosophical time, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, supl. *6* (History and the Concept of Time), 24-35.
Stelling-Michaud, J.
1959 Quelques problèmes du temps au Moyen Age, en *Etudes suisses d'histoire générale*, XVII.
Sternhell, Z.
1972 *Maurice Barrès et le nationalisme français*, París, Colin.
1978 *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, París, Seuil.
Stock, B.
1972 *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Sylvester*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
Stone, L.
1979 The revival of narrative. Reflections on a new old history, en *Past and Present*, 85, 3-24.
Strehlow, T. G. H.
1947 *Aranda Traditions*, Melbourne, Melbourne University Press.
Svenbro. J.
1976 *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque* (tesis), Lund.
Taleb, A.
[1959] Carta del 10 diciembre, en *Lettres de prison (1957-1961)*, Argel, Editions nationales algériennes, 1966.
Taubes, J.
1947 *Studien zur Geschichte und System der abendländischen Eschatologie*, Berna, Rösch und Vogt.
Tenenti, A.
1957 *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turín, Einaudi.
Tessier, G.
1961 Diplomatique, en Ch. Samaran (comp.), *L'histoire et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard, págs. 633-76.
Thierry, A.
[1837] *Rapport sur les travaux de la collection des monuments inédits de l'Histoire du tiers état, adressé à M. Guizot, ministre de l'instruction publique, le 10 mars 1837*, París, Tessier, s. f.
1840 *Récits des temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l'histoire de France*, París, Garnier; París, Furne, 1851[5].
Thompson, J. E. S.
1954 *The Rise and Fall of Maya Civilisation*, Norman, Okla, University of Oklahoma Press.

Thrupp, S. L.
1962 (comp.) *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, La Haya, Mouton.
Tocqueville, A. de
1835-40 *De la démocratie in Amérique*, París, Gosselin.
Töpfer, B.
1964 *Das kommende Reich des Friedens; zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen in Hochmittelalter*, Berlín, Akademie-Verlag.
Topolski, J.
1973 *Metodologia historii. Wydanie drugie poprawione i uzupelmione*, Varsovia, Pańśtwowe Wydawnictwo Naukowe.
Touraine, A.
1977 *Un désir d'histoire*, París, Stock.
Toynbee, A. J.
1934-39 *A Study of History*, Londres, Oxford University Press.
Triulzi, A.
1977 Storia dell'Africa e fonti orali, en Quaderni storici, XII, *35*, 470-80.
Troeltsch, E.
1924 *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlín, Heise.
Trousson, R.
1971 Introducción a L.-S. Mercier, *L'an 2440*, Burdeos, Ducros.
Tulard, J.
1971 *Le mythe de Napoléon*, París, Colin.
Tuveson, E. L.
1949 *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley, Cal., University of California Press.
Valade, B.
1973 «Spencer», en *Encyclopaedia Universalis*, vol XV, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 279-81.
Valéry, P.
1931 *Regards sur le monde actuel*, París, Gallimard.
Vallin, P.
1971 «Joseph de Maistre», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. X, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 340-41.
Van der Leeuw, G.
1937 *De primitive mensch en de religie*, Groninga.
Van Steenberghen, F.
1966 *La philosophie au XIIIe siècle*. Lovaina - París, Béatrice-Nauwelaerts.
Védrine, H.
1975 *Les philosophes de l'histoire. Déclin ou crise?*, París, Payot.
Vendryès J.
1921 *Le langage, introduction linguistique à l'histoire*, París, La Renaissance du Livre; nueva ed. París, Michel, 1968.
Vendryès, P.
1952 *De probabilité en histoire. L'exemple de l'expédition d'Egypte*, París, Michel.
Vernant, J.-P.
1965 *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, París, Maspero.

Vernant, J.-P. y Vidal-Naquet, P.
1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero.
Verón, E.
1981 *Construire l'événement. Les médias et l'accident de Three Mile Island*, París, Minuit.
Veyne, P.
1968 «Histoire», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 423-24.
1971 *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, París, Seuil.
1973 *Le Pain et le Cirque*, París, Seuil.
1978 *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, (nueva ed. de Veyne 1971).
Vidal-Naquet, P.
1960 Temps de dieux et temps des hommes, en *Revue d'histoire des religions*, CLVII, 55-80.
Vilar, P.
1973 Histoire marxiste, histoire et construction. Essai de dialogue avec Althusser, en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVIII, I, 165-98.
1978 Marx (Karl), en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 370-74.
Violante, C.
1982 (comp.) *La storia locale. Temi fonti e metodi della ricerca*, Bolonia, Il Mulino.
Voltaire (F.-M. Arouet)
1756 *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Ginebra, Cramer.
Vovelle, M.
1974 (comp.) *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII[e] et XVIII [e]siècles*, París, Gallimard.
1978 L'histoire et la longue durée, en Le Goff, Chartier y Revel, 1978, págs. 316-43.
Vuippens, I. de
1925 *Le paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, París, Librairie Saint-François D'Assise.
Wachtel, N.
1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, Gallimard.
Wallis, W. D.
1943 *Messiahs: Their Role in Civilization*, Washington, American Council on Public Affairs.
Ward. Perkins, J. B.
[1965] Memoria. Martyr's Tomb and Martyr's Church, en *Akten des VII. Internationalen Kongreses für christliche Archäologie, Trier, 5.-11 September*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1969.
Wayman, A.
1969 No Time, Great Time and Profane Time in Buddhism, en J. M. Kitigawa y otros (comps.), *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, University of Chicago Press.
Weber, M.
1904 Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer

Erkenntnis, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XIX, 22-87; reproducido en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tubinga, Mohr, 1951[2], págs. 146-214.

Weinberg, S.
1976 *The First Three Minutes: a Modern View of the Origin of the Univers,* Nueva York, Basic Books.

Weinrich, H.
1971 *Tempus. Besprochene und erzählte Welt,* Stuttgart, Kohlhammer.

Weinstein, D.
1970 *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance,* Princeton, N. J., Princeton University Press.

Wensinck, A. J.
1923 The semitic new year and the origin of eschatology, en *Acta Orientalia,* I, 158-99.

White, L. (h.)
1966 (comp.) *The Transformation of the Roman World; Gibbon's Problem after Two Centuries,* Berkeley, University of California Press.

White, H. V.
1973 *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Whitney, L.
1934 *Primitivism and the Idea of Progress in the English Popular Literature of the Eighteenth Century,* Baltimore, The Johns Hopkins Press.

Williams, G. H.
1962 *Wilderness and Paradise in Christian Thought,* Nueva York, Harper.

Wilson, E. O.
1975 *Sociobiology: the New Synthesis,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Wodstein, E.
1896 *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwickelung,* Leipzig, Reisland.

Yardeni, M.
1964 La conception de l'histoire dans l'oeuvre de la Popelinière, en *Revue d'histoire moderne et contemporaine.* XI, 109-26.

Yates, F. A.
1955 The Ciceronian art of memory, en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi,* vol. II, Florencia, Sansoni, págs. 871-99.
1966 *The Art of Memory,* Londres, Routledge and Kegan Paul.

Yavetz, Z.
1976 Why Rome? "Zeitgeist" and ancient historians in early 19th century Germany, en *American Journal of Philology,* XCVII, *3,* 276-96.

Zenkowsky, B.
1957 L'eschatologie dans la pensée russe, en *La Table Ronde, 110,* 112 y sigs.

Zumthor, P.
1960 Document et monument. A propos des plus anciens textes de langue française, en *Revue des sciences humaines,* fasc. 97, págs. 5-19.
1972 *Essai de poétique médiévale,* París, Seuil.